José Antonio Merino

JUAN DUNS ESCOTO

Introducción a su pensamiento filosófico-teológico

ESTUDIOS Y ENSAYOS
BAC
TEOLOGÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2007

Ilustraciones de cubierta: Franciscano al que se identifica con Duns Escoto en el *Tríptico de Montefiori* (1472) de Carlo Crivelli.

Diseño: BAC

© José Antonio Merino
© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2007
Depósito legal: M. 33.859-2007
ISBN: 978-84-7914-904-8
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACIÓN XI

INTRODUCCIÓN GENERAL XVII

1. Vida y obras XVII
2. Ediciones XIX
3. Interpretaciones XXI

BIBLIOGRAFÍA XXVII

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA ESCOTISTA

CAPÍTULO I. **Presupuestos filosóficos escotistas** 5

1. Contexto cultural de Escoto 6
2. Filosofía y teología 9
3. Metafísica y teología 13
4. Concepto unívoco del ser 17

Excursus I. Relación entre ciencia y filosofía 22

CAPÍTULO II. **Sobre la teoría del conocimiento** 29

1. Sujeto y objeto del conocimiento 30
2. La operación abstractiva 33
3. El objeto propio del entendimiento humano 35
4. Intuición del singular e innatismo 38
5. El saber sistemático 40

CAPÍTULO III. **Estructura metafísica del ser sensible** 43

1. Contingencia y creación 43
2. El hilemorfismo 47
3. La naturaleza común 49
4. El principio de individuación 51
5. Esencia y existencia 55
6. El ser y los trascendentales 56

CAPÍTULO IV. **El ser infinito o Dios** 59

1. No tenemos intuición de Dios 60
2. Pruebas de la existencia de Dios 61
3. Dios como infinito 65
4. Atributos divinos 68
5. Las ideas divinas y el mundo 69

Excursus II. Vigencia de la teología natural escotista 70

Págs.

CAPÍTULO V. **El ser y el estar del hombre** 75

1. El hombre, realidad compuesta 76
2. Estatuto ontológico del cuerpo 77
3. El alma y sus potencias 80
4. La persona humana 81
5. Destino del hombre 86

Excursus III. Presupuestos para una antropología relacional 88

Excursus IV. Significado del cuerpo humano 91

SEGUNDA PARTE

TEOLOGÍA ESCOTISTA

PREÁMBULO 95

1. Cometido de la teología 95
2. ¿Es ciencia la teología? 97
3. La teología como ciencia práctica 99

CAPÍTULO I. **Natural y sobrenatural** 103

1. La perfección de la naturaleza 103
2. El poder de la gracia 106
3. Deificación del hombre 109
4. El deseo natural de Dios 112
5. ¿Está predestinado el hombre? 114

CAPÍTULO II. **Dios uno y trino** 119

1. Dios uno 119
2. Dios trino 121
3. Persona, sustancia y esencia 122
4. Las personas divinas 127

CAPÍTULO III. **Cristocentrismo** 135

1. Dimensión histórica de Jesucristo 136
2. Cristo, causa final 139
3. La predestinación de Cristo 141
4. Motivo de la encarnación 143
5. Encarnación y creación 148

Excursus V. El cristocentrismo como cosmovisión 153

CAPÍTULO IV. **María Inmaculada** 159

1. María, Madre de Dios 159
2. La Inmaculada 162
3. Teorías contra la Inmaculada Concepción y refutación de Escoto 166
4. Las consecuencias de la tesis de Escoto 170

Págs.

CAPÍTULO V. **La moral** 173

1. La ley natural y la voluntad divina 175
2. Moralidad de los actos humanos 179
3. La libertad: voluntad y racionalidad 181
4. La ley natural y el orden social 184
5. Conclusión 187

ÍNDICE ONOMÁSTICO 189

PRESENTACIÓN

El día 8 de noviembre de 1308 moría en Colonia Juan Duns Escoto, quien había enseñado anteriormente en las universidades de Oxford, Cambridge y París. Después de siete siglos, este pensador profundo y original sigue siendo iluminador de mentes y sugeridor de nuevos caminos, pues sólo el espíritu es inmortal.

Al celebrarse el séptimo centenario de su muerte nos evoca lo que hay en él de vida, de pensamiento y de mensaje intelectual, pues fue un destacado creador de cultura, que tuvo alergia a ser simple distribuidor de la misma. Fue un pensador original que no se fiaba de las seguridades doctrinales de otros maestros o de las escuelas dominantes en su tiempo, pues estaba convencido de que la verdad y los más profundos problemas existenciales se resisten a ser atrapados en la conceptualización de sistemas omnicomprensivos. Como fiel hijo de san Francisco estaba atento a la realidad, con la que siempre quiso ser cortés. Pero, al mismo tiempo, trató de ofrecer una visión sinóptica de la vida como acontece con los verdaderos sabios.

Desde el siglo XV al XVII, Escoto dominaba en no pocas facultades de filosofía y teología en distintas universidades europeas. Pero con la modernidad entró en crisis, como sucedió con las demás escuelas de la escolástica. Desde mediados del siglo pasado se está redescubriendo el pensamiento escotista, gracias a los buenos estudios como a la gran labor de la obra crítica que está realizando la Comisión Escotista, con sede en la Universidad Antonianum de Roma, a la que agradezco sinceramente sus atenciones y ayudas en la elaboración de este libro.

En los últimos años se han escrito serios e iluminadores estudios sobre el pensamiento escotista, sobre todo en las lenguas inglesa, alemana, francesa e italiana. En lengua española tenemos una gran laguna en este campo. Aunque en las revistas especializadas hay notable literatura, sin embargo falta una visión de síntesis del pensa-

miento de este autor. Ello me ha motivado a escribir este libro, que pretende ofrecer al público de lengua española una síntesis del pensamiento escotista. Por eso, el trabajo se articula en una introducción general y se divide en dos partes: una de filosofía y otra de teología. Aunque Duns Escoto era filósofo y teólogo al mismo tiempo, como era normal en el medievo, sin embargo conviene separar bien los dos campos para su mejor comprensión, como requiere la mentalidad moderna.

Juan Duns Escoto murió muy joven, lo que le impidió ofrecer una síntesis acabada de su pensamiento. De todas formas, sí podemos descubrir en él una doctrina bien articulada y fundamentada en principios claros y consecuentes. El valor doctrinal de un autor está no sólo en lo que dice explícitamente, sino también en lo que insinúa y sugiere, pues detrás de un pensamiento explícito siempre hay un pensamiento implícito, un horizonte de alusividad.

Me parece oportuno subrayar aquí la actualidad de ciertas tesis tanto filosóficas como teológicas. En filosofía, por ejemplo, hay que destacar la importancia de su ontología del concreto, su visión tan original de la metafísica como bisagra entre la filosofía y la teología, su concepto positivo de la materia, el valor que da al cuerpo humano con su tesis de la forma de corporeidad, su concepción de la persona como *ultima solitudo* y relación trascendental. Su fecunda idea de Dios como infinito y el ejercicio que provoca a la razón para la cogitabilidad de Dios. Sus presupuestos filosóficos para afrontar el ateísmo. Según Pablo VI, «del tesoro intelectual de Juan Duns Escoto se pueden tomar armas lúcidas para combatir y alejar la nube negra del ateísmo que ofusca nuestro tiempo».

Respecto a su doctrina teológica, de la que gratuitamente muchos teólogos han dudado o acusado de no segura o sospechosa o herética, me permito citar la opinión de los últimos Papas para tranquilidad de los desconfiados. Juan XXIII, ante la beatificación de Escoto, manifestaba que «con ello se ofrecerá ciertamente una contribución de gran valor al estudio y a la profundización del problema teológico, actualmente empobrecido y un tanto descarriado. Necesitamos, sin embargo, de ideas claras y esenciales que refresquen las tradiciones fundamentales y que sean espejos seguros donde mi-

rarse. Para ello, la orientación teológica de Juan Duns Escoto —libre ya de las incrustaciones del pasado— podrá servir de llamada y punto de referencia seguro».

Juan Pablo II, en su visita a Colonia (1983), proclamaba en la catedral de esa ciudad alemana: «La catedral, a la que vengo, tiene dos elevadas torres, que se elevan al cielo como testimonios de fe. La *Minoritenkirche* (donde está sepultado Escoto), contemporánea a la catedral, contiene dos torres espirituales de la fe: el insigne teólogo Duns Escoto y el gran sociólogo y popular socorredor de almas Adolfo Kolping».

Tanto Pablo VI como Juan Pablo II han definido a Juan Duns Escoto como «el cantor del Verbo encarnado y del Primado de Cristo». «El defensor y adalid de la Inmaculada Concepción de María». Asimismo han subrayado el hecho de que para el maestro franciscano la teología es práctica por su naturaleza y no tanto para una finalidad o una manipulación que provenga del exterior.

Es verdad que en no pocas cuestiones Duns Escoto profundiza hasta parecernos a nosotros, no a él, una exageración dialéctica. Se le ha tildado de filósofo de audaces e innecesarias sutilezas. Podrá dar esa impresión al lector, pero él siempre urgió al pensamiento hasta sus últimas posibilidades. Fue un atleta del pensamiento y un genio de la argumentación dialéctica. Su lenguaje y su estilo literario son de difícil comprensión. No tiene esa claridad mediterránea del Seráfico Doctor, san Buenaventura. No siempre los cielos regalan a los mortales la profundidad de pensamiento juntamente con la transparencia de lenguaje. Todo autor tiene sus límites e, incluso, sus propias contradicciones, pues el pensador y el escritor nunca dejan de ser humanos y, a veces, excesivamente humanos. De ahí, la conveniencia de no convertir a un escritor en icono frágil y en una especie de dios menor.

La especulación escotista siempre estuvo al servicio de la praxis y de la vida pues nunca evadió la realidad concreta. Parte de la vida, reflexiona sobre la vida y desemboca en la vida tanto natural como sobrenatural. El definirlo como «torre espiritual de la fe» (Juan Pablo II) y el presentarlo como «arma potente contra la plaga del ateísmo» (Pablo VI) es el reconocimiento autorizado para recurrir a

Duns Escoto tanto en las grandes empresas humanas y divinas como en tiempos de penuria del pensamiento.

La tesis del cristocentrismo escotista es una genial visión del misterio de la revelación cristiana y una propuesta teológica de gran fecundidad doctrinal y espiritual. Ser defensor de la teoría inmaculista de María, cuando la tesis contraria se presentaba como segura y cierta, era una temeridad si no fuera porque su pensamiento era profundo y porque desde el cristocentrismo implicaba una visión conjunta con María. Motivos tuvo por ello para ser denominado «Doctor Sutil» y «Doctor Mariano». A Escoto siempre le gustó hacer experimentos con la verdad, pues la audacia intelectual nos estimula a avanzar en la comprensión del misterio.

Ciertamente que el pensamiento escotista intuyó problemáticas que en su tiempo no eran fáciles de prever. Por eso, he expuesto en cinco *Excursus* algunos temas de gran actualidad, pues, aunque su pensamiento proviene del pasado, también prevé temas permanentes del ser humano, de su puesto en el mundo y de sus derechos y deberes sociales.

Escoto ofrece una visión optimista de la teología, del mundo, de la vida y de la moral, incluso de la historia y de la cultura, en cuanto que son los permanentes Areópagos del progreso en el conocer. Para él, «en el desarrollo de la historia siempre crece la manifestación de la verdad». Escoto no fue un pensador tranquilo ni padeció la frecuente enfermedad de tortícolis, es decir, ese efecto corriente de no pocos de tanto mirar al pasado. Fue más bien un gran oteador de futuro porque penetró en la eterna problemática del presente. Es un pensador que viene del pasado pero nos pone en tensión hacia el futuro. Es promotor de esperanza.

Este libro es una síntesis del pensamiento filosófico-teológico de Escoto. Por ello, tengo clara conciencia de los límites del mismo y de la ausencia de otros temas que podrían estar presentes. Pero elegir implica siempre renunciar. Los temas que aquí no aparecen no significan que no tengan interés, sino que quedan sacrificados en función de otros que juzgo más apropiados en una síntesis inacabada.

Espero y deseo que este libro sea un punto de partida de nuevos estudios sobre el pensamiento escotista. Ojalá que los críticos posi-

tivos de estas páginas puedan alumbrar nuevas luces porque la luz aparece en el mismo caminar. Caminar empastado en luces y en sombras. Y Juan Duns Escoto es uno de esos maestros que nos inquieta y nos hace avanzar hacia la clarificación de la vida y del misterio.

Roma, 10 de marzo de 2007

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Vida y obras

De la vida de Juan Duns Escoto se conoce poco. Por eso, las conjeturas han sido bastantes, hasta lograr datos definitivamente fiables de su biografía, gracias a las investigaciones del siglo XX. A partir del descubrimiento de la fecha de su ordenación sacerdotal, 17 de marzo de 1291, se estima que el año de su nacimiento puede ubicarse en 1265 o 1266.

El lugar de su nacimiento ha sido también bastante cuestionado, pues se le ha hecho inglés, irlandés y escocés. Lo cierto es que el sobrenombre de Escoto evoca el nombre de su región, Escocia, mientras que el de Duns es el lugar de su nacimiento. Duns es una pequeña ciudad escocesa cerca del confín inglés.

Pertenecía a una familia bien acomodada económicamente. Su padre se llamaba Niniano Duns de Litteldean; y un tío suyo, con el nombre de Elías Duns, entró en los franciscanos. Hacia 1278, tendría unos trece años, frecuentó la escuela de los franciscanos de Haddington, en donde estaba su tío. Parece ser que cuando cumplió quince años (en 1280) ingresó en el noviciado de la orden franciscana, en el que lo recibió su tío Elías, que por entonces era el custodio de la Custodia de Escocia.

Estudió en los colegios de la propia Orden, completando su formación en Oxford, donde tuvo como maestro, hacia 1291-1293, a Guillermo de Ware. Hay opiniones encontradas sobre si estuvo en París para perfeccionar su formación. El conocimiento que tenía de la lógica de París se puede explicar por el hecho de que los manuscritos y la enseñanza de Simón de Faversham circulaban por Oxford.

Entre 1300 y 1301 comentó las *Sententias* de Pedro Lombardo en Oxford. No está claro que enseñara en Cambridge en[illegible] 1297 y 1300. En el Capítulo General de junio de 1302, por recomendación del ministro provincial de Inglaterra, fue llamado a enseñar en la

universidad de París. Interrumpe así el *Comentario de la Sententias*, comenzado en Oxford, para trasladarse a París, donde iniciará su enseñanza a finales de 1302.

Su estancia en París fue interrumpida a finales de junio de 1303, ya que fue expulsado de Francia porque rechazó suscribir la petición del rey Felipe el Hermoso, quien apelaba a un concilio contra el papa Bonifacio VIII. Volvió a Oxford, donde continuó la enseñanza. Cuando el papa Benedicto XI, el 18 de abril de 1304, revocó el decreto que privaba a la universidad de París de conferir títulos académicos, Escoto retornó a esta universidad parisina a finales de ese año, a petición expresa de su antiguo maestro, Gonzalo de España, ministro general, que escribía al ministro provincial de Francia en los siguientes términos: «Recomiendo a vuestra caridad nuestro carísimo hermano en Cristo, p. Juan Escoto, de quien conozco sobradamente su digna vida, su excelente saber, su sutilísimo ingenio y otras muchas cualidades, en parte, por razón de una larga convivencia comunitaria con él, y, en parte, por su gran reputación».

Escoto, ya célebre por su enseñanza, recibió el título de doctor al año siguiente. Enseñó en París como maestro regente en 1306-1307. A finales de 1307 fue trasladado a Colonia como *Lector principalis*. Murió muy joven en esta ciudad, el día 8 de noviembre de 1308, sin saber de qué tipo de enfermedad. Ya a finales del siglo XIV y principios del XV, varios documentos presentaban su muerte como ejemplar, en una especie de éxtasis. Pero, como no pocas personalidades, tampoco él se libró de los detractores, que inventaron cosas extrañas sobre su muerte. Su cuerpo fue sepultado en la iglesia de los Hermanos Menores conventuales *(Minoritenkirche)*. Junto a su sencillo sepulcro está esculpido el siguiente epitafio en latín: *Escocia me engendró / Inglaterra me recibió / Francia me enseñó / Colonia me custodia (Scotia me genuit / Anglia me suscepit / Gallia me docuit / Colonia me tenet)*.

Sus contemporáneos lo apellidaron *Doctor Sutil*, al que se ha añadido más tarde el título de *Doctor Mariano*. Después de varios siglos de ser criticado muy injustamente por intelectuales sospechosos, fue orillado de la teología dominante. Durante siglos se le ha negado su rango de santidad en ciertos sectores influyentes. Finalmente el

papa Juan Pablo II lo proclamó beato el 20 de marzo de 1993. Con ello terminó una larga historia de sospechas tanto de su ortodoxia como de su ortopraxis.

El ambiente intelectual que le tocó vivir a Escoto era muy complejo en cuanto a corrientes filosóficas y a cómo tratar de ser fiel a la escuela que se juzgaba más segura. La obra intelectual del Doctor Sutil, que brota en estas complicadas circunstancias, es sorprendente. Él explicó tres veces el libro de las *Sententias* de Pedro Lombardo. Por eso, tenemos tres *Comentarios a las Sententias.* La primera versión la hizo en Oxford, cuya redacción lleva el nombre de *Lectura.* El segundo comentario lo hizo en París, del que sus alumnos hicieron la redacción, llamado *Reportata parisiensia.* El último comentario, que tiene en cuenta los anteriores, se llama *Ordinatio* u *Opus Oxoniense,* que comenzó en Oxford y terminó en París. Ésta es su obra maestra.

Escribió además obras de lógica, comentarios a Aristóteles y a Porfirio. Comentarios al *De anima* de Aristóteles. *Quaestiones super libros Metaphysicorum,* donde se encuentran también temas teológicos. *Collationes* o conferencias sobre diversos temas, principalmente teológicos, que impartió tanto en París como en Colonia. *Quodlibet,* que trata de cuestiones ordenadas. *Theoremata* o teoremas que exponen las principales tesis de la teología. *Tractatus de primo principio,* donde se ofrecen las pruebas filosóficas de la existencia de Dios.

2. Ediciones

Como ha sucedido generalmente a los autores medievales, tanto la clarificación de obras auténticas como la fidelidad de los verdaderos códices y la veracidad de las diversas ediciones ha sido un tema muy complejo y difícil de evidenciar y de documentar. La situación de las diferentes ediciones sobre las obras de Escoto no se ha librado de estas dificultades históricas y de los juicios de valor tanto a favor como en contra.

Después de diversas ediciones parciales durante el Renacimiento, Lucas Wadding ofreció la primera edición completa en 1639 (12 volúmenes), que fue reimpresa en París, entre 1891 y 1895, por

L. Vivès (26 volúmenes). Esta edición contiene numerosos textos no auténticos y es un tanto defectuosa. Actualmente está en curso la nueva edición crítica vaticana a cargo de la Comisión Escotista, con sede en el *Antonianum* de Roma, que incluye desde el primer volumen que publicó (1950) hasta el último aparecido (2007), en la editorial Vaticana, son ya 16 decisivos volúmenes.

— De la *Ordinatio (Opus Oxoniense)* se han publicado diez volúmenes, correspondientes al Prólogo (vol. I) y a los libros I-III (vols. II-X).

— De la *Lectura* se han publicado seis volúmenes (XVI-XXI).

— El Instituto franciscano de la Universidad de San Buenaventura (Nueva York) y la Universidad Católica de Washington han publicado cinco volúmenes sobre la *Opera philosophica* de Escoto:

- Vol. I (1999): *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super praedicamenta Aristotelis.*
- Vol. II (2004): *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis; Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata.*
- Vol. III-IV ((1999): *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* I-V y VI-IX.
- Vol. V (2006): *Quaestiones super libros De Anima Aristotelis.*

El *De primo principio,* juntamente con algunos textos más sobre *Dios Uno y Trino,* ha sido publicado en latín y español (BAC, Madrid 1960). Esta traducción, hecha por F. Alluntis, se ha reeditado en la BAC *(Tratado acerca del primer principio,* 1989), añadiendo además la *Dist. 2, p. 1, q. 1* de la *Lectura.* También se debe a Alluntis la edición bilingüe de las *Cuestiones cuodlibetales* (BAC, Madrid 1969) con introducción y notas del mismo.

El *De primo principio* ha sido traducido al inglés por E. Roche *(The primo principio of John Duns Scotus* [Philosphy Series, 5; Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 1949]). Asimismo hay traducción en italiano hecha por P. Scapin con notas y comentarios *(Il primo principio degli esseri* [Collana di Testi e saggi, 4; Liviana, Papua 1973]). La traducción al francés de este tratado *(Traité du premier principe* [Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 10; Génova-Lausana-Neuchâtel 1983]) ha sido realizada por J.-D. Caviglioli, J.-M. Meilland y E.-X. Putallaz.

3. Interpretaciones

Gracias a la nimia y rigurosa labor crítica de la Comisión Escotista de Roma, que está logrando darnos el verdadero pensamiento de Escoto, como asimismo a los serios y profundos estudios desde hace casi un siglo, va emergiendo la figura del Doctor Sutil como un gran pensador profundo y original. Nos encontramos al final de un largo tiempo de contrasentidos tragicómicos y al inicio de una nueva era de ser objetivos en la apreciación de un autor tan cuestionado por razones no siempre muy razonables.

Frecuentemente la obra de Escoto se ha presentado como una crítica exasperada a sus predecesores y a sus contemporáneos, en particular se le ha visto como el adversario de santo Tomás. Por lo general, los manuales preconciliares de teología, con no pocas reminiscencias en algunos actuales, colocaban siempre a Juan Duns Escoto entre los adversarios del Aquinate. Al Doctor Sutil se le ha tenido en cuarentena durante tanto tiempo como si tuviera el *virus* de la contaminación doctrinal. Escoto ha solido entrar en el imaginario teológico como el eterno contrincante de santo Tomás y, por tanto, sospechoso, poco fiable y casi herético. Incluso se le ha presentado como el destructor de la metafísica, precisamente a quien más trató de defenderla, aunque desde otros presupuestos distintos de los que circulaban en las aulas académicas.

Una anécdota trivial, pero significativa, sucedió días antes de la beatificación del Doctor Sutil (20 de marzo de 1993). Un alto personaje eclesiástico hacía propaganda en Roma para que no se beatificara a este pensador francisco, alegando que con ese reconocimiento de su santidad se haría sombra a santo Tomás. Curiosamente, la preocupación «intelectual» de dicha persona influyente no era el interés por la luz o la sombra de la verdad, por la clarificación u oscurecimiento del mensaje evangélico y de la fe, sino por la posible penumbra que se podría hacer al Doctor Angélico. Es una anécdota risible, irónica, pero que, revestida de otras maneras poco intelectuales, ha circulado generosamente por ciertos ambientes teológicos. Menos mal que todo eso parece haber desaparecido.

Gracias a los serios y profundos estudios sobre el pensamiento escotista que se han realizado en el siglo pasado, hemos podido lle-

gar a una comprensión más objetiva y justa de un autor medieval que merece la pena conocer y que sea tomado más en serio.

Obra fundamental sigue siendo, con los límites que pueda tener, el importante estudio de E. Gilson: *Introducción a las posiciones fundamentales de Escoto* [1]. Gilson ve en Escoto al teólogo más importante del medievo latino después de Santo Tomás. Pero en la base de esta grandiosa síntesis, según dicho filósofo, se da una posición filosófica diferente de la del Aquinate, sustituyendo la esencia por la existencia y determinando, con ello, el futuro de la metafísica. Causando, de este modo, el olvido del ser y la crisis de la metafísica [2].

Esta interpretación de Gilson es excesivamente simple y no muy objetiva. Precisamente porque Escoto no admite distinción entre el ser y la esencia, entre el ser y la existencia, pues no es más esencialista que existencialista. El fallo de perspectiva de Gilson está en que hace del concepto de ser un equivalente o sustituto de la idea de Dios en nosotros. No hay que confundir el ente, en cuanto objeto primero del entendimiento, como algo indeterminado, con el concepto de ente abstraído de sus determinaciones sensibles, que es el objeto de la metafísica. Además, Gilson distorsiona, en parte, la verdad de la historia: «Para él, Enrique (de Gante) era más importante que Tomás; para nosotros, y en sí mismo, la verdad es lo contrario» [3]. Esa simetría entre los dos autores puede inducirnos a olvidar lo esencial, es decir, el interés de Escoto en la profundización de un pensamiento filosófico para dar una solución a la teología que no dependa de la filosofía, y en ofrecer una nueva visión de la metafísica.

Está demostrado suficientemente que Escoto y Tomás de Aquino ya no se presentan como dos figuras paralelas y antagónicas, sino como el recorrido distinto de una misma corriente histórica. Dos genios que parten de presupuestos filosóficos distintos, pero con la lúcida intención de clarificar los grandes temas de Dios, del hombre, del mundo y de la vida. Escoto no era un piquete de las Sumas de Tomás, sino un genio al servicio de la verdad que trasciende los mismos sistemas intelectuales por perfectos que puedan parecer.

[1] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (J. Vrin, París 1952).
[2] Íd., *L'être et l'essence* (J. Vrin, París 1948).
[3] Íd., *Jean Duns Scot...*, o.c., 10.

Curiosamente, los textos de la obra crítica nos ofrecen un Escoto humilde y siempre sumiso a las autoridades que él mismo juzga más competentes. Duns parte de una perspectiva intelectual distinta de la de santo Tomás, no como oposición, sino como posibilidad de una diversa forma de ver y de interpretar las grandes cuestiones filosófico-teológicas. Sería muy oportuno aplicar aquí la tesis de Ortega y Gasset sobre la importancia y necesidad del perspectivismo.

No se puede olvidar que Escoto es el heredero de las grandes figuras franciscanas de finales del siglo XIII: Alejandro de Hales, Buenaventura, Pedro Juan Olivi y Roger Bacon. Él es la más alta expresión de la teología franciscana, después de la condena de 1277, y quien encauza la metafísica por nuevos derroteros. El Doctor Sutil no entra en juegos dialécticos contra Tomás, sino principalmente con sus contemporáneos: Egidio Romano, Godofredo de Fontaines y, sobre todo, Enrique de Gante, quien encarna las crisis y las ambigüedades de aquel tiempo [4].

Debido a los ponderados y objetivos estudios de Ludger Honnefelder [5] se logra dar a Escoto un puesto esencial en la filosofía, pues se le presenta como el primero en construir la metafísica como ciencia trascendental, que tiene por sujeto el ente en cuanto ente. De tal modo que Dios sea incluido en este sujeto, aunque siga siendo objeto del conocimiento teológico que rebasa la misma metafísica.

Con ello, Escoto inaugura la era de la metafísica como ontoteología, según subraya Boulnois [6]. El Doctor Sutil, mostrando cuáles

[4] Enrique de Gante (1240[?]-1293) fue maestro regente en la Facultad de teología de París y miembro de la comisión que formuló las condenas de 1277. Era famoso en el conflicto contra las Órdenes mendicantes. Proclamaba la obligación de confesarse una vez al año, pero solamente con los clérigos seculares. La confesión hecha con un religioso mendicante se debía repetir ante un sacerdote secular. Curiosamente, se servirán después de los argumentos de este teólogo para defender la confesión frecuente. Ironías de la historia.

[5] L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seindes als solchen, als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Aschendorff, Münster 1979); Id., «Duns Scotus/Scotismus II», en *Theologische Realenzyklopädie*, IX (De Gruyter, Berlín-Nueva York 1982) 232-240; Id., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolf-Kant- Peirce)* (Meiner, Hamburgo 1990).

[6] O. Boulnois, «Quand commence l'onto-théologie? Aristotele, Thomas d'Aquin et Duns Scot», en *Saint Thomas et l'onto-théologie: Revue Thomiste* 95 (1995) 85-108. Para Heidegger, la pregunta filosófica es en sí misma doble, ontológica y teológica: «la filosofía es onto-teología». Incluso «cuanto más originariamente ella reúne esta dualidad, tanto más auténticamente es filosofía». M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà*

son las condiciones de posibilidad de la metafísica, señala también sus límites. Pues nuestra relación con Dios no es tanto el resultado de un conocimiento intelectual cuanto una iniciativa divina que sólo puede revelarnos la fe. La unión con Dios, a través de la fe y del amor, no depende de nuestros méritos, sino de la pura gratuidad divina [7].

La mayoría de los estudiosos de Escoto piensan que, a pesar de los elementos aristotélicos que aparecen en el franciscano escocés, la síntesis escotista es fundamentalmente agustiniana [8]. Contra esta tesis histórica está la de Léon Veuthey, que sostiene que, aunque el escotismo no llegue a un aristotelismo puro, puede llamarse aristotelismo agustiniano [9]. Se ve que en la clasificación de Escoto se trata principalmente de acento, pero en modo alguno puede llamársele ecléptico. Duns no intenta tanto explicar la situación histórica y real desde los principios, sino analizar y valorar los principios desde la situación concreta e histórica.

Es habitual clasificar a los pensadores medievales en una de las dos corrientes culturales dominantes, como eran el agustinismo y el aristotelismo. En el caso del Doctor Sutil sería preferible definirlo como escotista porque no es posible encasillarlo adecuadamente en una de las escuelas prevalentes en aquel entonces.

La inteligencia penetrante del doctor escocés no se aquieta ante tesis, doctrinas y sistemas aparentemente rigurosos e indiscutibles, pues la verdad rebasa los esquemas mentales y no puede encerrarse en axiomas, teoremas y deducciones lógicas. Escoto es crítico no sólo con los sistemas vigentes en su tiempo, sino con la misma ca-

humana (Guida, Nápoles 1994) 103. Para el Heidegger de 1936, la expresión «onto-teología» no tiene el aspecto negativo que le dará posteriormente.

[7] W. DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* (Aschendorff, Münster 1963); W. PANNENBERG, *La dottrina della predistinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica* (Biblioteca Francescana, Milán 1994); A. B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Catholic University of America Press, Washington 1997).

[8] E. BETTONI, *Duns Scoto, filosofo* (Vita e Pensiero, Milán 1966) 32-40.

[9] L. VEUTHEY, «La philosophie augustino-franciscaine au moyen âge», en *Acta Congressus Scholastici Internationalis* (Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1951) 644. Por su parte, P. RAYMOND ha llegado a decir que «Duns Escoto es discípulo de Aristóteles lo mismo que Santo Tomás»: Art. «Duns Scot», en *Dictionnaire de théologie catholique*, IV/2 (Letouzey et Ané, París 1939) cols. 1.865-1.947.

pacidad racional de la persona para conocer la verdad. Es el filósofo de la duda de las consideradas doctrinas ciertas.

Autor difícil pero no escabroso, abstracto pero no evasivo, sutil pero no serpenteante. Hombre de mente lúcida, de pensamiento penetrante y de dialéctica contundente. Filósofo y teólogo que piensa y razona desde la problemática concreta de su época, pero trascendiendo su propia circunstancia cultural para embarcarse en la permanente problemática humana.

Gracias a las investigaciones y a los estudios serios de los últimos tiempos, se han destruido los prejuicios de oscuridad que se tenían del lenguaje escotista y la idea de una sutileza de pensamiento que tendía hacia la abstracción última. Bajo su lenguaje técnico, y un tanto difícil, se descubre gran intensidad intelectual al servicio del Evangelio y del humanismo cristiano. Como ha demostrado el P. E. Longpré, en la réplica al panfleto de B. Landry [10], la sutileza escotista es exigencia de rigor intelectual, puesta al servicio del primado de la caridad, la sublime virtud en la praxis cristiana y cotidiana. Toda la densidad especulativa escotista está al servicio de una intención práctica: la creación, la Encarnación, Dios, el hombre, orientar al ser humano y evitar que se descarríe en el amor: *errare in amando.*

Escoto está a favor de una praxis, pero no de un evangelismo impaciente y superficial, que tiene alergia a la especulación y al pensamiento profundo y meditativo. «En este tiempo —como escribe P. Vignaux—, en el que muchos creyentes exigen una Iglesia profética, la *subtilitas* escotista invita a recordar una gran palabra de Karl Barth, en el primer volumen de su *Dogmática:* "El miedo a la escolástica es la característica de los falsos profetas. El verdadero profeta acepta someter su mensaje a esta prueba como a las demás"» [11].

[10] E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot* (Firmin-Didot, París 1924) como respuesta a B. Landry, *La philosophie de Duns Scot* (París 1922).

[11] P. Vignaux, «Lire Duns Scot aujourd'hui», en *Regnum Hominis et Regnum Dei,* VI (SIS, Roma 1978) 34.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgo, 11-17 septembris 1966 celebrati*, ed. Commissionis Scotisticae (Societatis Internationalis Scotistica, Roma 1968) 4 vols.

AA.VV., *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti. Acta tertii Congressus Scotistici Internationis, Vindobonae 28 sept.-2 oct. 1970*, ed. C. Bérubé (Societatis Internationalis Scotistica, Roma 1972).

AA.VV., *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du Colloque de Paris, 2-4 sept. 2002*, ed. O. Boulnois (Turnhout, Brepols 2004).

AA.VV., *Homo et mundus. Acta quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, ed. C. Bérubé (Societatis Internationalis Scotistica, Roma 1984).

AA.VV., *Regnum hominis et regnum Dei. Acta quarti Congressus Scotistici Internationis, Paduae 24-29 sept. 1976*, ed. C. Bérubé (Societatis Internationalis Scotistica, Roma 1978) 2 vols.

AA.VV., *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993*, ed. L. Sileo (Antonianum, Roma 1995).

BALIĆ, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* (Bureau de la Revue Historique, Lovaina 1927).

— *Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa* (Kacic, Sibenik 1933).

BÉRUBÉ, C., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi* (Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1983).

BETTONI, E., *Duns Scoto, filosofo* (Vita e Pensiero, Milán 1966).

BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto* (Jaca Book, Milán 1991).

BOS, E. P. (ed.), *John Duns Scotus: renewal of philosophy. Acts of the third Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum, may 23-24, 1996* (Rodopi, Amsterdam 1998).

BOULNOIS, O., *Duns Scot. La rigueur de la charité* (Cerf, París 1998).

BROADIE, A., *The shadow of Scotus. Philosophy and faith in Pre-reformation Scotland* (T & T Clark, Edimburgo 1995).

BURGER, M., *Personalität im Horizon absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption im modernen theologischen Ansätze* (Aschendordff, Münster 1994).

CARRERAS Y ARTAU, J., *Ensayo sobre el voluntarismo de J. D. Scot (Una contribución a la historia de la filosofía medieval)* (Tipografía Carreras, Gerona 1923).

CROSS, R., *Duns Scotus* (University Press, Oxford 1999).

— *The metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus* (University Press, Oxford 2002).

— *The physics of Duns Scotus. The scientific context of a theological vision* (Clarendon Press, Oxford 1998).

DETTLOFF, W., *Die Entwicklung der Akzeptations und Verdientslehre von Duns Scotus bis Luther* (Aschendorff, Münster 1963).

EFFLER, R., *John Duns Scotus and the principle «Omne quod movetur ab alio movetur»* (Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 1962).

ESSER, D., *Johannes Duns Scotus. Leben, Gestaltung und Verehrung* (Provinzialat der Franziskaner, Düsseldorf 2000).

FRANK, W. A., *John Duns Scotus' Quodlibetal teaching on the will* (Catholic University of America Press, Washington 1982).

FRANK, W. - WOLTER, A. B., *Duns Scotus, metaphysician* (Purdue University Press, West Lafayette, IN 1995).

GHISALBERTI, A. (ed.), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia* (Biblioteca Francescana, Milano 1995).

GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (J. Vrin, París 1952).

GRAJEWSKI, M., *The formal distinction of Duns Scotus. A study in Metaphysics* (Catholic University of America Press, Washington 1944).

HEIDEGGER, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Mohr, Tübingen 1916).

HONNEFELDER, L., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehrer des Johannes Duns Scotus* (Aschendorff, Münster 1979).

— *Duns Scotus* (Aschendorff, Münster 2005).

HONNEFELDER, L. - REGA, W. - MEIGHEHILD, D. (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and ethics* (Brill, Leiden 1996).

IAMMARRONE, L., *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia* (Miscellanea Francescana, Roma 1999).

KLUXEN, W. (ed.), *Johannes Duns Scotus: Abhandlung über das Erste Prinzip (= Tractatus de primo principio)* (Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt 1974).

LAURIOLA, G. (ed.), *Giovanni Duns Scoto: Antologia* (Ed. Alberobello, Alberobello 1996).

LOIRET, Fr., *Volonté et infini chez Duns Scot* (Kimé, París 2003).

LONGPRÉ, E., *La philosophie du B. Duns Scot* (Librairie S. François d'Assise, París 1924).

MANNO, A., *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto* (Levante, Bari 1994).

MANZANO, G., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto* (Instituto Teológico Franciscano, Murcia 2000).

MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana* (BAC, Madrid 1993).

— *Historia de la filosofía medieval* (BAC, Madrid 2001).

— *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual* (Cristiandad, Madrid 1982).

MINGES, P., *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica* (Collegi S. Bonaventure, Quaracchi 1930) 2 vols.

MÖHLE, H., *Ethik als «scientia practica» nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung* (Aschendorff, Münster 1995).

OROMÍ, M., «Introducción general», en *Obras del Doctor Sutil Duns Escoto* (BAC, Madrid 1960).

PANNENBERG, W., *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica* (Biblioteca Francescana, Milán 1994).

PARISOLI, L., *La philosophie normative de Jean Duns Scot: droit et politique du droit* (Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2001).

PELLEGRINI, M., *La rivelazione nell'insegnamento di Duns Scoto* (Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1970).

PRENTICE, R., *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his «De primo principio»* (Antonianum, Roma 1970).

PUTALLAZ, F.-X., *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot* (Cerf, París 1997).

SAINT-MAURICE, B., *Jean Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux* (Librairie Saint-Yves, Rennes-París 1953).

SONDAG, G. (ed.), *Duns Scot: Le principe d'individuation* (Vrin, París 1992).

TODISCO, O., *Giovanni Duns Scoto, filosofo della libertà* (Messagero, Padua 1996).

TORRANCE, J. B. - WALLS, R. C., *Duns Scotus: Doctor of the Church* (Handsel Press, Edimburgo 1992).

VEUTHEY, L., *Giovanni Duns Scoto: tra aristotelismo e agostinismo* (Miscellanea Francescana, Roma 1996).

VOS, A., *Johannes Duns Scotus* (Groen, Leiden 1994).

— *The philosophy of Duns Scotus* (University Press, Edimburgo 2006).

WOLTER, A., *Duns Scotus on the will and morality* (Catholic University of America Press, Washington 1997).

— *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus* (Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 1946).

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA ESCOTISTA

En el desarrollo de la historia humana
crece siempre el conocimiento de la verdad
(*Ord.* IV, d. I, q. 3, n. 8 [ed. Vivès XVI, 136])

.....

Del tesoro intelectual de J. Duns Escoto
se pueden tomar armas lúcidas
para combatir y alejar la nube negra del ateísmo
que ofusca nuestra edad
(PABLO VI, *Alma parens, carta apostólica,* 14-7-1966).

Capítulo I

PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS ESCOTISTAS

El pensamiento de Escoto quedó interrumpido e inacabado por una muerte precoz. Por tanto, no se puede pretender ofrecer una síntesis doctrinal filosófica o teológica completa, pues ello traicionaría la doctrina del maestro y se ofrecería una imagen infiel de su obra. Pero, a veces, lo inacabado es capaz de señalar caminos insospechados y de abrir senderos intransitados, mucho más iluminadores que los de un sistema convencional.

El valor de las grandes obras intelectuales no sólo está en lo que enseñan explícitamente, sino también en lo que sugieren, pues todo gran pensamiento es capaz de ofrecer un texto explícito al mismo tiempo que evoca un horizonte de alusividad. Frecuentemente lo no dicho, pero insinuado, es un gran estímulo para seguir progresando en el descubrimiento de la verdad. De todos modos, sí disponemos de un pensamiento escotista articulado dentro de un saber arquitectónico y coherente en las conclusiones y aplicaciones de los principios en los que se basa y de los que se parte.

El sentido y el alcance de los principios que maneja Escoto hay que entenderlos desde su propia perspectiva y no pueden ser interpretados desde un sistema diferente. No es correcto sacar consecuencias que él nunca deducitía, pues la verdad, para el doctor franciscano, no depende únicamente de los principios, sino también de la naturaleza de las cosas que la filosofía interpreta a la luz de esos principios. La realidad concreta, el mundo entero que está ahí, es un hecho que hay que ver y analizar desde eso mismo sin pretender forzarlo y someterlo a principios convencionales. Escoto es un filósofo que está muy atento al principio «realidad» y al principio «racionalidad».

La filosofía siempre ha tenido la permanente tentación de domesticar y acomodar el mundo real al mundo de la razón. De someter el objeto al sujeto. Nunca ha sido fácil la relación entre sujeto y

objeto. Tanto el realismo como el racionalismo o el idealismo se han enfrentado a lo largo de la historia y no logran un fácil y cómodo matrimonio, ni por lo eclesiástico ni por lo civil. Su convivencia necesaria y cohabitación forzada han sido de permanente discordia.

1. Contexto cultural de Escoto

La comprensión de un autor hay que hacerla desde su propia circunstancia socio-cultural, desde su situación particular, que siempre es condicionante. Un autor escribe desde un contexto cultural concreto para transmitir un mensaje particular a través de un método propio. La reflexión filosófica no es un soliloquio del hombre consigo mismo, sino más bien un coloquio y un diálogo doctrinal con los interlocutores más representativos del tiempo en el que se vive y se escribe.

Durante los años de formación de Duns Escoto estaban en liza dos movimientos filosóficos fuertes. Uno, el tradicional, representado por el agustinismo. Otro, más moderno, capitaneado por el aristotelismo, que se iba imponiendo en las universidades. Entre 1260 y 1270, el aristotelismo, liberado de ciertas incrustaciones neoplatónicas, se presentaba con la pujanza y fascinación de un nuevo movimiento. Ante este nuevo aristotelismo se enfrentaban cuatro posturas netas:

a) La de Siger de Brabante y otros maestros de la Facultad de Artes de París que, partiendo de la total autonomía de la razón, trataban de estudiar y analizar los principios y las conclusiones del aristotelismo, matizado por Averroes, sin interesarse de si entraban o no en conflicto con las verdades reveladas.

b) La de los maestros de teología que, partiendo de un criterio teológico, rechazaban la autonomía de la razón cuando sus conclusiones entraban en conflicto con la fe.

c) La de Tomás de Aquino, superando a su maestro Alberto Magno, que trataba de demostrar que la filosofía aristotélica, vista a la luz de sus propios principios, ofrecía un conjunto de instrumentos racionales homogéneos y válidos para la comprensión de la misma teología.

d) La de aquellos, como san Buenaventura, que conocían el aristotelismo, pero no eran muy optimistas sobre el mismo, ya que desconfiaban de Aristóteles por varios aspectos negativos de su filosofía.

Después de la muerte de Tomás y de Buenaventura (1274) se agravó la tensión agustinismo-aristotelismo, sobre todo cuando el obispo de París, Tempier, condenó una larga lista (219) de tesis doctrinales. Dicha condena se refería tanto al averroísmo como a los diversos movimientos filosóficos que se inspiraban en la visión aristotélica sobre Dios y el mundo, la doctrina de la doble verdad, la eternidad del mundo, la necesidad de la creación, la unidad del entendimiento agente, etc.

La fecha de 1277 condiciona necesariamente todo lo que se escribirá después. A este respecto dice Gilson:

> «Para un gran número de teólogos del siglo XIII y de principios del XIV, parece que eso haya tenido el valor de una experiencia crucial: se había querido fiar de la filosofía, y la filosofía era Aristóteles, y se veía claramente adónde llevaban Aristóteles y la filosofía. Puesto que Aristóteles no había podido conseguir con la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía misma se demostraba incapaz de hacerlo. Esto era la prueba experimental. El influjo de Averroes sobre este punto se extendió también a otros círculos averroístas. Después de 1277 se encuentra cambiada la andadura de todo el pensamiento medieval. Después de una breve luna de miel, la teología y la filosofía se percatan de que su matrimonio ha sido un error. Esperando la separación física, que no tardará mucho, se procede a la separación de bienes» [1].

El Doctor Sutil, que hizo sus estudios de filosofía y de teología en Oxford, entre 1281 y 1298, con los maestros más destacados de la Orden y en contacto con los mejores maestros de las universidades, no pudo evitar aquella problemática filosófico-teológica de entonces. Pero no se encerró en posturas rígidas y excluyentes de un sistema determinado. Él, con juicio crítico, supo discernir los valores y

[1] E. GILSON, *La filosofia nel medievo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (La Nuova Italia, Florencia 1983) 724-725. Como se ha demostrado, detrás de la condena del obispo de París estaba la voluntad de la Curia de Roma, ya que el papa Juan XXI era simpatizante del agustinismo y avicenismo. Cf. A. CALLEBAUT, «Jean Peckam et l'augustinisme»: *Archivum franciscanum historicum* 18 (1925) 441-447; F. VAN STEENBERGHEN, «La philosophie à la veille de l'entrée en scène de J. Duns Scot», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, II (SIS, Roma 1968) 65-78.

descubrir las limitaciones de los sistemas enfrentados. El doctor franciscano conoce muy bien al Estagirita y lo respeta, pero no lo sigue necesariamente. Escoto desconfía de una filosofía pura o separada de la teología, y está siempre atento a denunciar los límites de la razón pura y sus inevitables errores.

Desde esta óptica de la condena de 1277, se explica la consecuencia de una escisión entre el ideal de la vida filosófica y el ideal del teólogo, como lo demuestran Hissette [2], Libera [3] y Bianchi [4]. Los estudios de estos autores permiten captar y descubrir mejor el puesto y la originalidad del pensamiento escotista, que trata de respetar fielmente dicha condena. Escoto no rechaza el poder de la razón, sino que sostiene que la razón, iluminada y dilatada por la revelación, alcanza el punto más alto de su esencia racional. De hecho, los filósofos paganos no han logrado conocer aquello que podían conocer de derecho. Sólo la revelación hace conocer al hombre realidades insospechadas y le urge a andar hasta el fondo de su poder racional.

La verdadera filosofía rebasa a los «filósofos», ya que posee una extensión trascendental, debido a lo que la teología consigue a través de la fe. A partir de esta exigencia teológica, Escoto estudia detalladamente y remodela todos los conceptos fundamentales de la metafísica (ser, infinito, contingencia, causa, efecto, forma, materia, tiempo, voluntad, entendimiento, etc.) corrigiéndolos y estructurándolos en vista de una síntesis teológica. El impacto de la teología sobre la razón natural, partiendo de la lógica trinitaria, se puede aplicar a los demás campos metafísicos, antropológicos y éticos [5].

[2] R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Publications Universitaires, Lovaina-París 1997).

[3] A. de Libera, «La "Lettre sur le principe de l'univers" et le condamnations de 1277», B. Mojsisch (ed.), *Historia philosophiae Medii Aevi* (Grünet, Amsterdam-Filadelfia 1991) 543-560.

[4] L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Lubrina, Bergamo 1990).

[5] F. Wetter, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* (Aschendorff, Münster 1967); E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlicher Theologie bei Johannes Duns Scotus* (Aschendorff, Münster 1965); H. Möhle, *Ethik als "scientia practica" nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung* (Aschendorff, Münster 1995); R. Cross, *Duns Scotus* (University Press, Oxford 1999); A. Vos, *The philosophy of Duns Scotus* (Oxford University Press, Edimburgo 2006).

El horizonte mental de Escoto es distinto al de Tomás de Aquino. A este respecto, escribe Gilson:

> «A juicio de Santo Tomás, los filósofos consideran las naturalezas en sí mismas, los teólogos como salidas de Dios y en vía de volver a él; filosofía y teología son dos ciencias distintas en cuanto al objeto. Según Escoto, sin embargo, los filósofos son aquellos que, considerando las naturalezas sólo en sí mismas, se muestran inclinados a pensar la realidad en términos de necesidad y en detrimento de la libertad» [6].

Efectivamente, el pensador franciscano es el filósofo de la libertad que tiene gran prevención contra todo aquello que la pueda eliminar o disminuir.

2. Filosofía y teología

La relación entre filosofía y teología aparecía como una cuestión muy importante y debatida en el medievo. La filosofía escolástica no era, como la filosofía griega, una investigación autónoma que justifique y fundamente la propia independencia crítica y el comportamiento autónomo moral frente a cualquier doctrina o enseñanza. La fe revelada y la tradición religiosa ofrecían el fundamento y la norma de la investigación y del estudio incluso en la misma reflexión filosófica. La filosofía griega era la gran mediación cultural que servía de herramienta intelectual de la razón, según los principios anselmianos de la *fides quaerens intellectum* y del *intellectus quaerens fidem*. Es decir, la fe y la razón se hermanaban y se complementaban en la búsqueda y en la explicación de los problemas esenciales.

La filosofía medieval se caracteriza por un fuerte sentimiento de trascendencia y por su vinculación con la fe, que ofrece a la razón nueva luz y nuevos materiales de reflexión. Es un filosofar dentro de la fe. Lo mismo que existe un filosofar fuera o contra la fe. El recurso de la fe religiosa a la razón no es exclusivo de la así llamada «filosofía cristiana», pues también se ha dado en las filosofías arábiga y judía.

[6] E. Gilson, *Jean Duns Scot...*, o.c., 642.

Tema un tanto extraño para el hombre actual, que ya ha tenido la experiencia de los diversos sistemas modernos, que se han elaborado desde el horizonte de la total y absoluta autonomía de la razón. Incluso desde la oposición frontal de la filosofía respecto a la teología y a todo tipo de influjo religioso. Pero esta problemática debe ser vista e interpretada desde la visión unitaria que el medievo tenía de Dios, del hombre y del mundo, donde no había divorcio entre fe y razón.

El pensamiento escotista es todo un conjunto inseparable de filosofía, teología y espiritualidad, que tiene su origen en el Dios revelado, y su explicación en la razón existencial del hombre. Pero todo eso, que en la vida cotidiana es uno, en la reflexión intelectual se distingue, y en la historia del pensamiento se separa. Escoto tiene una visión personalista y unitaria del pensamiento y de la vida. Unidad que recibe de la razón iluminada por la fe y no de la razón pura.

El franciscano escocés no construye un sistema de la razón pura, al estilo kantiano, sino que analiza una experiencia de la razón separada de la fe y encuentra ahí luces y coherencia, pero también sombras, incertidumbres y límites.

> «Los filósofos paganos creen en la autosuficiencia de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; por el contrario, los teólogos conocen los límites de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural» [7].

Esto es una opción de la fe, no una conquista de la razón. Este convencimiento sirve de horizonte mental para la reflexión filosófica.

En el Prólogo de la *Ordinatio* se da una gran importancia a la relación entre filosofía y teología, que sirve de buen material para un diálogo entre filósofos y teólogos. Para Escoto, la visión racionalista pagana, fundada sobre la validez universal de los principios lógico-metafísicos, se revela intrínsecamente frágil en el conocimiento y

[7] *Ordinatio* (= *Ord.*). Prol., n.5 (1, 4). Se citará según la edición vaticava en los volúmenes ya publicados. Las *Distinctiones* no recogidas en la *Ordinatio* se citarán según el *Opus Oxoniense* (= *Ox.*) de la edición Vivès. Para la exposición de las tesis filosóficas escotistas me sirvo de mi texto *Historia de la filosofía franciscana* (BAC, Madrid 1993) 177-266; cf. también mi *Historia de la filosofía medieval* (BAC, Madrid 2001).

muy limitada en la comprensión de la existencia de Dios y del hombre. La razón sola tiene muchas limitaciones que no podrá superar sin la ayuda de la fe. La filosofía y la teología se necesitan mutuamente, tanto para explicar la fe como para clarificar el pensamiento.

Dios no es un objeto racional, como tampoco es el sujeto primero de la metafísica, porque únicamente lo capta el filósofo como fundamento del mundo sensible e inteligible [8]. La filosofía ofrece de Dios sólo un conocimiento abstracto y racional [9]; del alma y del destino último, una visión muy genérica e insuficiente, sin integrarse en lo sobrenatural [10]. A cuantos pretenden considerar a Dios como objeto primero del entendimiento hay que decirles que Dios no es comprendido sino bajo la razón de ente [11], es decir, no en cuanto Dios personal.

En sus reflexiones sobre la relación entre filosofía y teología, el doctor franciscano subraya muchos aspectos positivos de la filosofía pagana, pero también acusa sus limitaciones. Según él, no se puede repetir el camino de los filósofos antiguos como si Dios no se hubiera revelado. Él propone un nuevo concepto de metafísica para demostrar la imprescindible necesidad de la palabra revelada que, insertándose en el discurso filosófico, lo integre y lo eleve. La filosofía, articulada en una cierta autonomía, debe ser elaborada en función de la teología.

La filosofía tiene por cometido la evidencia racional de su objeto y urge a la adhesión del entendimiento [12]. La filosofía se distingue de la teología, ya que ésta se apoya sobre la veracidad de Dios revelador. La filosofía es evidencia de principios y coherencia de conclusiones. La teología es adhesión al misterio y explicación de la verdad revelada. La filosofía tiene por objeto formal los primeros principios. La teología, las verdades de la fe. De ahí, la diversa naturaleza de las certezas y de las verdades de ambas disciplinas, que discrepan en cuanto al objeto propio y a su método. La teología, aunque se sir-

[8] *Ord.* Prol., n.41 (I, 23-24).
[9] Ibíd., n.194 (I, 195).
[10] *Ord.* Prol., n.28, 40, 41 (I, 16, 22, 23).
[11] *Ord.* I, d.3, n.25-29 (III, 15-17).
[12] *Ord.* Prol., n.208 (I, 141).

va de la dialéctica silogística, se mueve en el ámbito de la revelación y es distinta de la filosofía [13].

Escoto no descalifica ni desvirtúa la razón [14], sino que la ve y la considera en el estado actual, es decir, en el *homo viator*, en cuanto ser frágil y limitado. Aun reconociendo que el entendimiento, en el estado de su originaria integridad, podría conocer muchas verdades, este filósofo subraya que el hombre histórico, como se encuentra ahora, conserva la vocación y la tensión a la verdad en toda su plenitud. Pero *hic et nunc* sólo puede conseguirlo gracias a la luz de la fe.

No se niega la posibilidad de un saber científico y filosófico, sino que todo esto, en su totalidad, sólo es posible desde el horizonte teológico. Con ello, la filosofía no cambia de naturaleza ni de estatuto ontológico, sino que recibe una nueva luz y se le ensancha su mismo campo cognoscitivo. Haciéndose cristiana, la filosofía recibe un nuevo impulso y una nueva luz para enfrentarse a una nueva problemática y tratar de resolverla. Toda filosofía elaborada bajo el influjo de la metafísica del Éxodo, en expresión de Gilson y de Vignaux [15], se abre a una nueva experiencia y a un nuevo desafío de la razón.

Escoto nos invita a la resignación de los límites de la razón humana. Pero invita también a superar la desesperación resignada, porque el hombre dispone siempre del suplemento de la fe. En la parte primera del Prólogo de la *Ordinatio* se afirman vigorosamente los derechos positivos de la naturaleza y de la razón. Pero la excelencia misma de la razón humana requiere su ordenación a una perfección superior que no la envilece, sino que la dignifica [16]. No se trata de un salto kierkegaardiano, sino de una incardinación en el Verbo encarnado y en la misión del Espíritu para pasar de un conocimiento imperfecto a otro más perfecto [17].

[13] Ox. III, d.24, q.un., n.20 (ed. Vivès, XV, 51).

[14] Ya cayó definitivamente la leyenda que imputaba a Escoto un voluntarismo enemigo de la inteligencia y un fideísmo antirracionalista. Leyendo detenidamente la *Distinción* 27 del III Libro de la *Ordinatio* se verá la gran importancia que da el Doctor Sutil a la recta ratio. Cf. F. Gumbel, «Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, o.c., III, 539-597; M. de Gandillac, «Foi et raison chez Duns Scot», en *Regnum hominis et regnum Dei*, o.c., 125-132.

[15] Cf. P. Vignaux, P., «Metaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez J. Duns Scot», en A. de Libera (ed.), *Celui qui est* (Cerf, París 1986).

[16] *Ord.* Prol., n.74 (I, 45).

[17] Ibíd., n.50 (I, 30).

El maestro franciscano tiene muy clara la situación histórica del hombre —el *status iste*—, como se precisa en la *Ordinatio* [18], que, lejos de ser una consecuencia humillante y degradante del hombre real, conduce explícitamente a un orden querido por Dios, en donde la razón y la fe tienen una misión específica y deben colaborar en la clarificación y conquista de un destino común, aunque por distintos caminos.

3. **Metafísica y teología**

Para Escoto, la filosofía y la teología, en cuanto disciplinas, es decir, teóricamente, no ofrecen notable dificultad de comprensión y de demarcación. Conocía de sobra todo eso del objeto material y del objeto formal de cada una de ellas, como asimismo el campo que corresponde a la fe y a la razón. Pero el problema de la relación entre ambas no es teórico, sino práctico. La cuestión no está tanto en la filosofía y en la teología, en cuanto disciplinas diversas, sino en el sujeto que las elabora y las articula, es decir, en el hombre. El problema real aparece cuando uno mismo es filósofo y teólogo al mismo tiempo. Por esta razón, él prefiere hablar de filósofos y teólogos.

Bajo el nombre de filósofos se está refiriendo a algunos muy en concreto. En el Prólogo de la *Ordinatio* se explicita el nombre de «filósofo», en cuanto autor y fundador de esta disciplina. Ese nombre es Aristóteles, el filósofo por excelencia. Y los argumentos aducidos se basan particularmente en Avicena y en Averroes [19]. Más concretamente, bajo el nombre de filósofos están los pensadores que remiten a la concepción de la filosofía formulada por Aristóteles, y después transmitida e interpretada por los pensadores árabes. Escoto identifica a los paganos (griegos y árabes) con los filósofos. Mientras que los latinos, frecuentemente, son definidos con referencia al saber arquitectónico de filosofía y teología.

[18] Ord. 1, d.3, n.187 (III, 113).

[19] *Ord.* Prol., n.18, 24, 41 (I, 14, 23, 24). Cf. M.-D. Chenu, «Les "philosophes" dans la philosophie chrétienne médiéval»: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 26 (1937) 27-40.

Conviene subrayar que el nombre de filósofos no está referido al estatuto de una ciencia o disciplina, sino a una situación histórica concreta. En tiempo de los griegos, la filosofía se presentaba como una gran adquisición y un ideal del pensamiento, pues era el medio más adecuado para alcanzar la sabiduría e, incluso, la felicidad. Pero con la llegada de la revelación cristiana, el alcance de la razón ha sido relativizado, ya que se ofrece un nuevo modelo y medios distintos para lograr lo que se proponía la filosofía griega. Incluso el horizonte de verdad es mucho más amplio, algo que no podían prever aquellos filósofos. Es decir, todo aquello que los filósofos han dicho históricamente no agota la esencia de la filosofía, a la que la revelación ofrece nuevas verdades. El hombre debe emplear todos los medios posibles a su disposición, tanto los racionales como los revelados. Escoto no devalúa la capacidad racional sino que acentúa la autonomía de la razón, pero no la considera absoluta, pues tiene no pocos límites que pueden ser corregidos por la teología. El filósofo no puede decir nada válido sobre todo aquello que supere la razón, mientras que el teólogo puede demostrar la validez del discurso filosófico.

La visión del mundo puede plantearse legítimamente desde dos perspectivas diversas. Desde el punto de vista de la filosofía griega, que se apoya sobre la naturaleza física y concluye obligatoriamente, por necesidad racional, en el Primer motor inmóvil *(Motor inmobilis)* como cima de la filosofía. Pero desde la visualización del teólogo, que parte de la fe, el mundo no aparece como necesidad, sino como realidad radicalmente contingente que depende no del primer motor, sino de la voluntad creadora de Dios, que obra libre y contingentemente.

Son dos visiones enfrentadas que difícilmente podrán ensamblarse, pues la contingencia radical contrasta con la necesidad racional. Éste es el problema real que Escoto ve en la concepción del mundo que ofrecen los filósofos y los teólogos. Si se da la razón a los teólogos, entonces resulta que sólo Dios es necesario. En esta perspectiva, el mundo, y todo lo que hay en él, es contingente; con lo que salta el necesitarismo racional. Y si se da la razón a los filósofos, en sus razonamientos sobre la naturaleza, entonces la fe de los teólogos y

la libertad divina, que éstos defienden, quedan descartadas. Por tanto, los filósofos y los teólogos no pueden entenderse fácilmente, pues las visualizaciones de la razón y de la fe se encuentran en planos diversos.

Ante esta dificultad real, Escoto ve como única solución que sea uno filósofo y teólogo al mismo tiempo; pero sin mezclar ni confundir la filosofía y la teología ni en sus contenidos ni en sus métodos. Cuando la mente del filósofo es la misma del teólogo, puede ser iluminada por la fe, no para apropiarse de ella, sino para que ilumine la razón en su capacidad cognoscitiva y para una comprensión de la Revelación. Cuando la mente del teólogo es la misma del filósofo, se verá obligada a expresar las verdades reveladas en conceptos humanos capaces de conectar la contingencia radical con la libertad creadora de Dios y no con las razones del necesitarismo griego.

Según el Doctor Sutil, es necesario descubrir o inventar una nueva ciencia que, con método y objeto propios, se ajuste a la inteligencia humana y pueda superar las aporías de los filósofos y teólogos. Esta nueva ciencia es la metafísica. Escoto no entiende la metafísica en sentido tradicional: ni como ciencia que viene después de la física, ni como filosofía primera, ni tampoco como la ciencia que trata de Dios. Para esto está la teología y para lo otro, la física.

El objeto de la metafísica es distinto y no puede provenir ni de la física ni de la teología. Para encontrar dicho objeto de la metafísica hay que trascender la misma física e instalarse en un plano distinto, pues la metafísica es una ciencia esencialmente necesaria, en tanto que la física es sólo contingentemente necesaria.

Mas para alcanzar el plano de la metafísica el filósofo debe conocer, como teólogo, que el mundo físico es contingente y depende radicalmente de la voluntad creadora que obra contingentemente. La teología no ofrece al filósofo el objeto de la metafísica, sino que le descubre nuevos horizontes para que trascienda la física, como ciencia contingente, y pueda descubrir el sentido ontológico de lo real y sus razones últimas y fundacionales [20].

[20] La fe teológica puede alumbrar la razón natural en lo siguiente: que Dios ha creado el mundo libremente; que en la mente divina están los arquetipos, las ideas o las esencias posi-

Esta actitud de Escoto, como filósofo y teólogo, es fundamental para la comprensión de su pensamiento y de su dialéctica. Él distingue claramente el objeto de la razón y de la fe, como asimismo el método propio de la filosofía y de la teología. Por eso, no hay que confundir, pero tampoco separar ambos campos. Por la fe se trasciende la filosofía física y se abre a la metafísica. Y, desde la metafísica, se concibe la teología, no como una transmetafísica, sino como la ciencia humana de lo divino.

De este modo, la metafísica se convierte en ciencia bisagra o en arco arbotante de la filosofía y de la teología. El problema práctico estará en detectar cuándo Escoto actúa como filósofo y cuándo como teólogo. Por tanto, hay que estar muy atentos a la lectura de sus textos para no caer en incomprensiones y en deformaciones doctrinales y de método. No podrá entenderse adecuadamente el pensamiento escotista con categorías exclusivas de Aristóteles o de Agustín, pues el Doctor Sutil es un pensador original.

La misma tesis escotista de la univocidad descansa sobre la estructura de la metafísica. El concepto de univocidad pone en crisis la teoría de la analogía al servicio de la metafísica de la participación como se presenta en Dionisio Areopagita, Buenaventura, Tomás de Aquino y Enrique de Gante. La teoría escotista del ente, pensado éste en su unidad conceptual como unívoco a Dios y a las criaturas, modifica profundamente la situación vigente de la filosofía analógica. El ente se convierte en objeto de un saber trascendental, neutro, indiferente y común, y es anterior a toda consideración teológica.

La metafísica, ciencia del ente en cuanto ente, puede convertirse, por su objeto primero, en una ontología anterior y en una propedéutica a la teología filosófica. Si la relación entre ontología y teología está presente en el ámbito de la metafísica, entonces puede hablarse de una estructura onto-teo-lógica que vincula el ser contingente con el ser necesario. La metafísica no sólo es la coronación de la filosofía física, sino que es el ingreso en la teología o, tal vez mejor, *theiologia* [21].

bles; que el alma humana está destinada a ver la esencia divina. Verdades que ensanchan la capacidad de la razón puramente natural.

[21] Sobre el concepto de *theiologia*, saber de lo divino más que de Dios, cf. J. L. Marion,

4. Concepto unívoco del ser

Uno de los elementos filosóficos más relevantes del pensamiento escotista es su tesis sobre la univocidad del concepto de ente, con el que el entendimiento humano se dispone a conocer cualquier realidad, humana y divina. Si en el estado actual del hombre el conocimiento es abstracto, es necesario encontrar un concepto adecuado que sirva de fundamento al discurso metafísico y teológico. Este concepto debe ser omnicomprensivo. Y, para ello, es necesario que el concepto de ente sea unívoco, aplicable a Dios y a las criaturas.

La tesis de la univocidad del ente va contra la doctrina analógica de Enrique de Gante, que, a juicio de Escoto, compromete la misma posibilidad del hombre para elevarse al conocimiento de Dios. La univocidad debe ser el instrumento mental que capacite al hombre para estar abierto a la realidad total, finita e infinita, humana y divina, contingente y necesaria.

La univocidad designa «la unidad de razón de eso que es predicado» [22]. Es la identidad de un concepto. Ahora bien, la identidad del concepto unívoco predicado va más allá de la identidad real de los sujetos de los que se predica. Es decir, el concepto puede ser idéntico en sí mismo sin que sea idéntico en los seres y objetos a los que se refiere. La univocidad designa la unidad de un mismo concepto en cuanto se predica de muchas cosas.

En palabras de este Doctor: «Para que no haya conflicto respecto al nombre de "univocidad", llamo "concepto unívoco" a aquel que es uno, de tal modo que su unidad es suficiente para evitar la contradicción cuando se le afirma y se le niega de lo mismo» [23].

¡Ojo!, que la univocidad no designa cosas idénticas en el nombre y en el significado, sino la unidad e identidad de un concepto, asumiendo las exigencias de la lógica según los requisitos del principio de contradicción. La univocidad lógica de un concepto es su unidad consistente.

Dieu sans l'être (Fayard, París 1982) 96ss, siguiendo en esto al Heidegger de *Holzwege* (trad. esp. *Sendas perdidas* [Losada, Buenos Aires 1979]). Heidegger no busca a Dios, sino lo misterioso, lo sagrado, lo numinoso.

[22] *Ord.* I, d.8, n.89 (IV, 195).

[23] *Ord.* I, d.3, n.26 (III, 18).

Pero al hablar aquí de univocidad lógica del concepto no se olvida, ni se pasa por alto, la analogía real y la equivocidad del orden físico o metafísico, pues un concepto idéntico puede, de hecho, aplicarse a varios géneros y especies sin contradicción. Él los trasciende al mismo tiempo que los significa.

La univocidad lógica es un caso particular de la univocidad en general. «Hay, en efecto, una doble univocidad; la una es lógica, que según ella muchos entes se encuentran en un solo concepto común. La otra es natural, que según ella algunos se encuentran en una sola naturaleza real [...] Además de esas dos univocidades hay otra, metafísica, según la cual algunos están unidos en el género próximo; y ella es intermediaria entre las dos. Es, de hecho, menor que la primera y mayor que la segunda» [24].

Hay, pues, tres clases de univocidad: univocidad física o natural, que implica identidad real e identidad de la especie propia de muchos seres singulares. Univocidad metafísica, que se funda en la unidad del género próximo de diferentes seres. Univocidad lógica, que consiste únicamente en la unidad del concepto común a muchos seres y es difícil precisar si tiene un fundamento en la realidad y cuál es dicho fundamento. Según Bettoni, «la novedad principal de la elaboración escotista del concepto de univocidad está aquí: en haberla extendido también a los conceptos que sobrentienden realidades radicalmente diversas entre sí» [25].

El propósito de Escoto es demostrar que la univocidad del concepto de ser, que es el primero de los conceptos trascendentales (ens, unum, verum, bonum), se concretará en patentizar que al concepto de ser, tomado en su absoluta indeterminación, no se le puede negar una determinada consistencia para que sea lógicamente operante.

[24] *De anima*, q.1, n.6 (ed. Vivès III, 477)

[25] E. Bettoni, *Duns Scoto, filosofo*, o.c., 71. Es necesario recordar que Escoto escribió en latín, y ello implica un problema de terminología y significado al interpretarlo en otra lengua. Cuando él habla de lo que nosotros llamamos «ser» no emplea de ordinario el infinitivo abstracto *esse*, sino el participio concreto *ens* o el sustantivo abstracto *entitas*. Como sinónimos usa también los términos *res* y *realitas*. Toda esta riqueza de matices desaparece cuando empleamos simplemente el término «ser» o «ente». Para una iluminación sobre esta problemática cf. T. Barth, «El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto»: *Verdad y vida* 65 (1959) 5-30.

El ente es de por sí indiferente a la calificación de infinito y de finito. Y, por tanto, puede aplicarse a ambos [26], y predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas. Si no hubiera un concepto unívoco, válido para Dios y las criaturas, al hombre le resultaría imposible el conocimiento de la realidad divina. La univocidad del concepto de ser y de las nociones trascendentales está vinculada lógicamente a la afirmación de que el objeto propio del entendimiento es el ente en cuanto ente.

A Escoto no le interesaba tanto lo que une o separa el ser infinito del ser finito, cuanto encontrar en el plano conceptual una apertura absoluta a toda la realidad, finita e infinita, y un instrumento adecuado que permita al hombre vincularse con la totalidad del ser. La finitud y la infinitud son simples modos intrínsecos del ser. La noción de *ens* hace presente el ser en su totalidad, pero una totalidad aún por explorar: funda la objetividad del conocer, pero sin la configuración de un objeto determinado.

Con la univocidad del concepto de ser, Escoto quiere superar la insuficiencia de la analogía tradicional, y lo demuestra con diferentes y numerosos argumentos [27]. La analogía está en relación con la univocidad como lo incompleto que busca un suplemento para alcanzar su unidad. «El *ens,* en cuanto *maxime scibile,* tomado en el sentido mencionado, no significa otra cosa que condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general», en interpretación de Heidegger [28].

La analogía que el Doctor Sutil trata de superar no es tanto la analogía tomista sino la de Enrique de Gante, autor de una extensa *Suma de Teología* muy utilizada en la escuela franciscana. En la perspectiva escotista, la univocidad traduce la unidad, la identidad y la

[26] *Ord.* I, d.8, n.81 (IV, 190).

[27] Cf. *Ord.* I, d.3, n.44-55 (III, 29-38).

[28] M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Mohr, Fráncfort 1972) 157. A propósito del ente lógico dice Heidegger que Escoto supera a Aristóteles. Sobre esta problemática véase F. A. PREZIOSO, «La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di G. Duns Scoto»: *Rassegna di scienze filosofiche* 25 (1972) 159-178, 287-302, 407-418; ibid., 26 (1973) 53-64; cf. también la introducción de A. BABOLIN a la trad. it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (Laterza, Bari 1974); G. A. MOTT, «Heidegger interprete di Duns Scoto: un primo tentativo di superamento della metafisica», en *Regnum hominis et regnum Dei,* o.c., 434-446.

comunidad quiditativas del concepto de ente. Para que la metafísica sea posible, la unidad del ser debe ser incluida en un solo concepto. Y para superar la limitación constitutiva de la analogía de los conceptos, según Enrique de Gante, es necesario afirmar la unidad del concepto de ser.

Los ataques, pues, no van contra la analogía tomista, sino contra la del teólogo-filósofo de Gante, como lo deja bien claro P. Vignaux:

> «Tomás de Aquino no se presenta aquí como el doctor de la analogía, el adversario de la univocidad del ser; Enrique de Gante ocupa este lugar» [29].

Escoto no se mueve por un afán de crítica contra nadie, sino por la necesidad de encontrar un concepto de ser aplicable a Dios y a las criaturas, y las filosofías que había en su tiempo no lo convencían. Por eso, fue a la búsqueda de nuevos conceptos. Como señala O. Boulnois:

> «Es necesario entender la destrucción de la analogía en el doble sentido de una refutación de la metafísica de Enrique de Gante y de una refundación integral de toda metafísica sobre el fondo de la univocidad del concepto. La univocidad no es tanto una destitución cuanto una instauración» [30].

Al superar la univocidad, la metafísica anterior se abre a nuevas y más altas posibilidades. Al refundar la analogía sobre la univocidad permite instaurar en su unidad la metafísica moderna como una ontología del concepto. La univocidad perfecciona la analogía y la coloca en un puesto nuevo de significación.

[29] P. VIGNAUX, *Celui qui est*, o.c., 115. Si Escoto no ataca la analogía tomista ¿significa que está de acuerdo con ella? A este respecto responde Gilson: «Evidentemente perdería el tiempo quien quiera conciliar las dos doctrinas e igualmente si quisiera refutarlas la una con la otra. El origen de las divergencias es anterior al conflicto que aquí las enfrenta». E. GILSON, *Jean Duns Scot*, o.c., 102. Gilson, en este libro, p.84-115, prefiere hablar del ente común en vez del ente unívoco por la relación que, según él, existe entre tal noción y la metafísica esencialista de Avicena, quien se apoya precisamente en la naturaleza común. Sin embargo, para Bettoni la tesis del ente unívoco debe desvincularse de cualquier referencia metafísica para verla en su pura funcionalidad gnoseológica. E. BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, o.c., 143-179; del mismo, *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán 1943) 80-104. Entre los múltiples y valiosos trabajos de T. BARTH véase «De univocationis entis scotistica intentione principali necnon valore critico»: *Antonianum* 28 (1953) 72-110.

[30] O. BOULNOIS, «Introduction», en J. DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (PUF, París 1988) 35; cf. 11-81.

La superación de la analogía tradicional por la univocidad del ente se presenta como la condición de posibilidad de una metafísica en cuanto ciencia. De este modo, Escoto ha logrado un puesto destacado en la historia de la metafísica. La posibilidad de la metafísica y su función se apoyan sobre la univocidad. «Parece que esto, poner la univocidad del ente con relación a todas las cosas, destruye toda la filosofía» [31]. Se tiene la impresión de que la importancia de la univocidad dependiera de la destrucción que ella connota.

Escoto tiene clara conciencia de las consecuencias de su univocidad, en cuanto que supone una nueva alternativa a la metafísica tradicional. No se trata de un ataque a la totalidad de la metafísica, de lo que lo acusan sus adversarios, sino de fundamentarla de otro modo y potenciar sus posibilidades. «Digo que yo no destruyo la filosofía, sino aquellos que ponen lo contrario destruyen la filosofía» [32].

La univocidad no mina los cimientos de la metafísica, sino que los fundamenta. La situación real es lo contrario, ya que es la analogía la que no la justifica adecuadamente. Más aún, gracias a la univocidad, la teología se fundamenta. «Si el ente no comportara una intención única, unívoca, la teología perecería simple y llanamente» [33], ya que el discurso teológico supone la aplicación a Dios de los conceptos de nuestra experiencia finita. Si no hubiera univocidad entre el ser finito y el ser infinito, y si nuestros conceptos tuvieran razones análogas para lo creado y lo increado, entonces «no habría absolutamente evidencia alguna» en la teología [34]. La univocidad fundamenta la metafísica y hace posible la filosofía y la teología. La teología, pues, sólo puede salvarse articulándola de otro modo. De esta manera, se ve claramente que Duns Escoto no fue el destructor de la metafísica, de lo que se le ha acusado, sino el fundamentador de la misma desde un nuevo horizonte de integración gnoseológica y ontológica.

[31] *Lectura* I, d.3, n.105 (XVI, 264).
[32] Ibíd., n.110 (XVI, 265).
[33] Ibíd., n.113 (XVI, 266).
[34] Ibíd.

Excursus I

Relación entre ciencia y filosofía

Un tema tan importante en el medievo como era la relación entre filosofía y teología actualmente no tiene relevancia especial, al menos cuando se ignoran. De aliadas, que eran entonces, han pasado a ser rivales y hostiles en la modernidad. Por eso, dejémoslas en paz.

En la contemporaneidad emerge otro problema parecido, aunque notablemente distinto. Se trata de la relación entre ciencia y filosofía. Ciertamente que el horizonte cultural y científico de la modernidad es muy diferente y distante del medieval, aunque el problema de comprensión y de demarcación entre los diversos saberes no es nada fácil de resolver.

Las ciencias medievales estaban aunadas y reducidas prácticamente al *trivio* (gramática, retórica y lógica) y al *quadrivio* (aritmética, geometría, música y astronomía), siendo la filosofía la reina del saber. Será a partir del siglo XVII cuando las ciencias impulsarán el gran desarrollo hasta llegar a nuestros días, con tal fecundidad y eficacia que los medievales ni siquiera lo podían imaginar.

Pero, curiosamente, los grandes científicos, que iniciaron el desarrollo de las ciencias, comenzaron con la teoría más que con la experimentación. Copérnico, Galileo, Kepler, Descartes, Gilbert, Bacon, Newton, etc. hicieron posible eso que se ha llamado «la reforma de los cerebros», y fueron los artífices de un nuevo espíritu, que miraba la naturaleza con ojos distintos, y crearon las bases para la gran revolución científica posterior.

Sin embargo, estos científicos no se encerraron en la nueva ciencia, no eran exclusivistas y dejaban espacio a la filosofía. Más aún, entendían las ciencias como nueva filosofía. La oposición radical y ruptura entre ciencia y filosofía será un fenómeno posterior, concretamente del siglo XIX y parte del XX, sobre todo con el sistema mecanicista y con el neopositivismo, tan contrarios y adversos a todo tipo de metafísica. Pero los primeros científicos no se limitaron a descubrir leyes y a establecer relaciones matemáticas y geométricas ordenándolas en un sistema coherente y evidente, sino que primeramente tuvieron que inventar el marco mental que hiciera

posible los nuevos descubrimientos. Es decir, contaban con la estructura y el lenguaje filosóficos. De hecho, la mayoría de los conceptos científicos provienen del campo de la filosofía, como, por ejemplo: partícula, espacio, tiempo, materia, forma, naturaleza, causa, efecto, etc.

Ya Husserl, a principios del siglo XX, en su obra *Crisis de las ciencias europeas,* afronta la grave crisis que entonces estaban padeciendo las ciencias y la cultura occidentales. Observó un desequilibrio humanístico entre el humanismo clásico y las nuevas ciencias, implicando un serio peligro de alienación para el hombre. Estaba convencido de que las ciencias no podían solucionar los problemas humanos en cuanto que la finalidad científica consiste en el objetivismo, extrinsecismo y naturalismo. Por eso, la solución debe buscarse en la filosofía, porque trata de dilucidar la subjetividad de la persona, el valor intrínseco de la razón y las propiedades de la conciencia. Para ello, propone la fenomenología como acercamiento entre las ciencias y las conciencias, entre el objeto y el sujeto.

La investigación científica no se zafa de la ambigüedad que todo hombre lleva en sí mismo. De esta situación ambivalente es muy consciente A. Einstein cuando dice:

> «El científico parece realista en cuanto trata de explicar el mundo con independencia de su acto de percepción; idealista en cuanto interpreta los conceptos y teorías como libres invenciones del espíritu humano; positivista en cuanto considera sus conceptos y teorías justificados únicamente porque ofrecen una representación lógica de las relaciones entre las experiencias sensibles. Aún más, puede parecer platónico o pitagórico porque considera la simplicidad lógica como el instrumento indispensable y efectivo de su investigación».

Este mismo científico afirma que «el objeto de todas las ciencias es coordinar nuestras experiencias y aunarlas en un sistema lógico». Muy cerca de esta interpretación está la de Niels Bohr cuando escribe que «el propósito de la ciencia es extender el alcance de nuestra experiencia y reducirla al orden». La ciencia tiene como meta elaborar una teoría y, a través de ella, lograr una imagen completa del mundo físico; proporcionar un esquema conceptual que explique los fenómenos que observamos, las mutuas relaciones que se dan

entre ellos y expresar todo ello a través de hipótesis, principios y leyes. La ciencia no se construye a partir de certezas absolutas, sino de relaciones matemáticas entre observables. La ciencia es un sistema de relaciones; y, en cuanto tal, sólo nos permite conocer las verdaderas relaciones de las cosas, pero no la naturaleza de las mismas, como afirma Poincaré.

La filosofía es una manera de ver el mundo y conduce a un tratar peculiar ese mismo mundo. La ciencia es una manera de tratar el mundo y conduce a una manera de ver ese mundo tratado, y es creadora también de una cosmovisión particular. La ciencia, en cuanto técnica, es un manejo del mundo. La filosofía, en cuanto reflexión, es una visión del mundo. Ambos aspectos brotan del mismo protagonista, el hombre, y remiten a un mismo horizonte, el mundo.

El científico y el filósofo tienen cometidos ciertamente distintos, pero convergen en una empresa común: *a)* ordenar los hechos, los fenómenos, las experiencias y las vivencias en un esquema cada vez más coherente, amplio y simple; *b)* ensanchamiento del campo del conocimiento; *c)* controlar la realidad dada y encontrada, bien desde la técnica, bien desde el pensamiento o la voluntad; *d)* la relación del hombre con el mundo es dialéctica, que se resuelve no en una postura de exclusividad, sino en una síntesis inacabada y creadora de inclusión, que frecuentemente es conflictiva.

El gran hallazgo de la ciencia moderna ha sido precisamente el de la homogeneidad del universo, ya que todo él está compuesto de la misma materia, de los mismos elementos y de las mismas constantes. Esta homogeneidad y solidaridad hace del universo entero una inmensa red de relaciones, de campos de fuerza y de leyes comunes para su compresión epistemológica y su propia inteligibilidad.

Partiendo de la misma física, nos encontramos con el hecho de la unidad de la materia. Además de la unidad interna de lo real, es necesario distinguir tres campos distintos en la naturaleza, que se rigen por leyes propias. Está el campo físico u orden de lo material o de la cantidad, que se define como un sistema de fuerzas orientadas. El campo fisiológico o de la vida, que se caracteriza por un sistema de tensiones y corrientes o por el *a priori* de la especie. El campo mental

o la zona del valor o del espíritu, que se desarrolla con significación propia.

Estos tres campos, como dicen M. Ponty y L. Entralgo, hay que comprenderlos como tres órdenes de significaciones, que se refieren a la materia, a la vida y al espíritu, y que están regidos por propia dialéctica interna según la dinámica de cada uno de los campos, que significan y expresan la experiencia científica, la experiencia psicológica y la experiencia metafísica, correspondientes a tres verdades distintas. No es que exista una verdad, una subverdad y una supraverdad, sino tres experiencias diferentes que corresponden a tres niveles distintos de una sola verdad o tres perspectivas diversas sobre el ser.

Las ciencias son una prodigiosa creación del hombre como medio necesario para clarificar, comprender, dominar y transformar el mundo y lo que hay en él. Ninguna ciencia puede autoabastecerse y autoconformarse, pues en todas las ciencias se da una conexión, que podríamos considerar piramidal: matemática-física-química-biología-psicología-sociología, etc., hasta conectar con la filosofía en sus variadas ramificaciones. Cada una de las especialidades propias es una mirada o un punto de vista particularizado sobre parte de la realidad y sólo adecuadamente comprensible desde las exigencias del todo, con el que constituye sistema.

Juan Duns Escoto no era ajeno a la ciencia de su tiempo, pues conocía bien la física y la matemática de entonces. En la formación que recibió en Oxford estaba muy presente la enseñanza de las ciencias del canciller de la universidad de aquella ciudad, el famoso Robert Grosseteste, quien llevó a cabo cursos académicos en la escuela franciscana de aquel lugar. Allí se formaron Adam March, Tomás de York, Roger Bacon, etc.; con los que el Doctor Sutil estuvo en contacto personal o a través de sus escritos.

Escoto, a pesar de ser un espíritu analítico, poseía la estructura mental del saber arquitectónico. De hecho, su original teoría sobre la metafísica, en cuanto bisagra y arco arbotante entre la filosofía y la teología, demuestra que intuyó un problema de fondo del espíritu humano en la construcción de un saber unitario y bien articulado. Es cierto que su teoría sobre la metafísica, como mediación entre la

filosofía y la teología de su tiempo, puede estimular en la modernidad a la búsqueda de un puente vinculante entre ciencia y filosofía para nuestro tiempo, aunque la situación cultural de entonces y la de ahora sea muy distinta.

Aunque actualmente no pocos científicos tienen reconocida alergia a la metafísica, no quiere decir que ella aún no sea válida e incluso necesaria para las ciencias. La realidad científica, durante el s. XIX, fue que la mayoría de los científicos, sobre todo biólogos y físicos, creyendo mantenerse al margen de la metafísica, aceptaban de un modo acrítico el modelo de la naturaleza que les ofrecía el mecanicismo, el vitalismo o el determinismo. Sin embargo, estos sistemas se apoyan en presupuestos metafísicos. K. Popper, en una importante página de su *Postscript*, acusa la presencia inconfesada de la metafísica en diversos campos científicos: «El atomismo es un excelente ejemplo de teoría metafísica no contrastable, cuya influencia sobre la ciencia superó a la de muchas teorías contrastables». Algo parecido dice del mecanicismo y del determinismo.

Difícilmente se podrá hacer ciencia sin ideas metafísicas, explícitas o implícitas. G. Bachelard sostiene que «el espíritu puede cambiar de metafísica, pero no prescindir de ella». El espíritu científico podrá ser ayudado por las convicciones metafísicas y encontrará en ellas la prolongación de su mismo impulso.

El científico Einstein confesaba que «el miedo a la metafísica es una enfermedad de la actual filosofía empírica». Por su parte, W. Whewell escribía con no poca ironía:

> «Los descubridores físicos se han diferenciado de los estériles especuladores no porque no tuvieran ninguna metafísica en su cabeza, sino por el hecho de que tenían una buena metafísica, mientras que sus adversarios sólo tenían la mala».

Según Th. Kuhn, la historia de la ciencia revela, con mucha regularidad, la presencia de elementos metafísicos que aclaran al científico la naturaleza del mundo.

Frente al complejo problema de la relación entre ciencia y filosofía, necesitamos tener una visión amplia, unitaria e interdisciplinar entre los diversos horizontes culturales y científicos para lograr la

visión más adecuada posible del mundo y de la vida. Con este *excursus* no se pretende, en modo alguno, renovar el pensamiento escotista como solución a la gran problemática actual de convergencia entre los diferentes saberes, sino de penetrar sutilmente en esa dimensión eidética tanto ontológica como epistemológica de las diversas ciencias para alcanzar la necesaria convergencia del saber interdisciplinar.

Somos conscientes de la enorme problemática actual, que emerge de las distintas disciplinas del saber. Ciertamente, ninguna mente humana puede abarcarlas todas, pero al menos hay que hacer lo posible para que el científico tenga mente de filósofo, y el filósofo sepa escuchar al científico. Tal vez esté reservado para el futuro a una especie de senado de la intelectualidad, donde pensadores de los diversos saberes se encuentren para llegar a una síntesis aproximativa de las distintas disciplinas al servicio de un humanismo integral.

Capítulo II

SOBRE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La clarificación del modo cómo se realiza el conocimiento humano ha sido siempre una lucha de gigantes mentales. Todos los sistemas filosóficos afrontan este problema, pero siempre quedan tantas zonas oscuras por resolver y aclarar que incitan a nuevos comienzos.

El hombre es un ser abierto y relacionado con el mundo exterior. Se encuentra necesariamente con las cosas. Y un modo singular de encontrarse y de relacionarse es el conocimiento que, como un hecho primario de la existencia humana, resulta sumamente complejo, pues en él se involucran elementos sensitivos, psicológicos, lógicos y ontológicos. La relación del sujeto con el objeto, en el campo cognoscitivo, no es directa, sino que se realiza a través de la mediación del concepto, la cual es constantemente cuestionada por los diversos sistemas que se suceden.

Si el problema gnoseológico es ya complicado en sí, la dificultad aumenta en el pensamiento inacabado de Escoto. En sus escritos abundan las referencias a los sentidos corporales, al sentido común, a la imaginación y a la capacidad cognoscitiva del mismo entendimiento, pero no se articulan en una visión unitaria y conclusiva, sino fragmentaria e indicativa. Hay en él una influencia e incidencia de elementos psicológicos, noéticos, metafísicos y teológicos que presentan el fenómeno del conocimiento no sólo como se da de hecho, sino también en su radical posibilidad y ultimidad.

A pesar de la abundante literatura, el doctor escocés no ha sido aún suficientemente esclarecido en este terreno. Queda todavía mucho por aclarar. Esperemos que la edición crítica completa de sus obras favorezca investigaciones y estudios definitivos.

1. Sujeto y objeto del conocimiento

En la dinámica del conocimiento humano, las distintas corrientes de la escolástica coincidían en subrayar la dualidad insoslayable entre sujeto y objeto, pero discrepaban en quién tenía la prioridad causal. El concurso entre la potencia cognoscitiva y el objeto implicaba un proceso arduo y escalonado:

a) entre las cosas materiales y las potencias sensitivas para que, a través de la percepción, se produzca el fantasma;

b) entre el fantasma y el entendimiento agente para que, a través de la abstracción, se tenga la especie inteligible;

c) entre la especie inteligible y el entendimiento posible para que, a través del concepto, se llegue al verdadero conocimiento.

Dos escuelas, con sus respectivas visualizaciones diferentes, marcaban dos direcciones distintas en el problema gnoseológico. Una era de inspiración platónica-agustiniana. La otra, de orientación aristotélico-tomista. La primera, capitaneada por Enrique de Gante, defendía que el acto intelectivo partía del alma y se consumaba en el alma, mientras que el objeto era para el conocimiento una ocasión necesaria, *conditio sine qua non*. Se opta por la prioridad del sujeto.

La segunda sostenía que el entendimiento humano no puede pasar de la potencia de conocer al acto de conocer —siguiendo la teoría aristotélica de la potencia y del acto— si no es movido e impulsado por el objeto, que lo actualiza y perfecciona, como causa eficiente (Godofredo de Fontaines), o como causa formal (santo Tomás). Duns Escoto se encuentra ante estas posiciones, que no lo convencen, y trata de superarlas ofreciendo su propia solución [1].

El Doctor Sutil comienza su crítica con la teoría defendida por Enrique de Gante, a la que acusa de ambigüedad y de contradicción.

[1] Cf. *Ord.* I, d.3, n.401-485 (III, 245-288), en donde se enumeran seis soluciones al problema y los argumenta con gran atención y espíritu crítico; cf. también *Lectura* I, d.3, n.308-373 (XVI, 349-370). Escoto sigue el esquema clásico en el proceso del conocimiento: a) *species sensibilis:* el punto de partida es la sensación o la percepción sensible; b) *species intelligibilis:* el resultado de la intuición sensible es iluminado por el entendimiento agente; c) *species impressa:* es la recepción en el espíritu de la *species intelligibilis;* d) *species expressa:* el entendimiento posible aplica las imágenes espirituales impresas *(species intelligibilis)* a sus objetos correspondientes.

Si, por una parte, dice el gandense que es necesaria la presencia del objeto para que haya conocimiento, por otra parte niega a tal objeto el valor de auténtica causa de la intelección. Afirmar que la presencia del objeto es ocasión necesaria o condición *sine qua non* equivale a admitir, de hecho, que las causas del devenir no son cuatro, sino cinco, lo que va contra la doctrina común [2]. Además, con esa importancia máxima que se da al sujeto, en el acto cognoscitivo, se corre el riesgo de hacerle casi un infinito en potencia [3], y, con ello, poder concluir que el hombre es siempre inteligente en acto, aunque limitado en la experiencia.

A los defensores de la teoría aristotélica les critica el excesivo protagonismo del objeto en el proceso del conocer. Si el objeto determina al entendimiento, uniéndose a él como causa formal o como causa eficiente, la iniciativa del conocimiento está más en el objeto que en el alma. Lo que creará serios inconvenientes a la hora de explicar la formación de los conceptos [4]. Si el objeto determina el acto del conocer, resulta que el hecho cognoscitivo aparece más como fenómeno padecido que vivido por el espíritu. ¿Dónde está, pues, el acto inmanente del conocer? Habrá que concluir que depende más de las propiedades del objeto que de la fuerza del sujeto [5]; y que el hombre conoce no tanto porque está dotado de inteligencia sino porque las cosas son inteligentes y se imponen al pensamiento. Si los agustinianos comprometían la importancia del objeto, los aristotélicos comprometen la fuerza actuante del alma.

Frente a estas dos teorías, Escoto hace una fenomenología de la experiencia, en su aspecto interno y externo, subrayando que «el conocimiento intelectual no es algo perpetuo en nosotros, sino que adquiere el ser después del no-Ser» [6]. Cualquier acto cognoscitivo implica el paso de la potencia al acto; lo que exige la presencia activa de una causa eficiente. Ahora bien, la causa eficiente del acto cognoscitivo no puede atribuirse únicamente ni al alma ni al objeto. «Si ni el alma ni el objeto solo es causa total de la intelección actual —y

[2] *Ord.* I, d.3, n.415 (III 252).
[3] Ibíd., n.492 (III 291).
[4] Ibíd., n.465 (III, 280).
[5] Ibíd., n.466 (III, 280).
[6] Ibíd., n.486 (III, 289).

sólo ella se requiere para la intelección—, se sigue que estas dos constituyen una causa íntegra en relación al conocimiento» [7].

La crítica de Escoto, tanto a los agustinianos como a los aristotélicos, no es porque ellos traten de explicar el conocimiento humano, excluyendo el momento de la experiencia o de la potencia intelectiva (exclusión que ninguna escuela admite ni defiende), sino porque han interpretado el concurso del sujeto y del objeto de un modo defectuoso e impreciso. Los unos, no dando a la experiencia toda la importancia que tiene; y los otros, no evidenciando la importancia primordial de la subjetividad. Ante estas limitaciones, el Doctor Sutil presenta su teoría de las causas eficientes parciales, que supone un capítulo nuevo en la historia de la gnoseología.

Partiendo de una fenomenología de la experiencia, Escoto observa que hay efectos que son producidos no por una sola causa eficiente, sino por el concurso de dos causas eficientes distintas que actúan en colaboración. Pero hace observar que dos causas eficientes parciales pueden estar ordenadas entre sí de un modo accidental o de un modo sustancial. En el primer caso, la colaboración entre las dos causas es únicamente circunstancial. En el segundo, el concurso operativo de dichas causas tiene un fundamento natural y no puede prescindirse de esa mutua colaboración para obtener el efecto deseado, como puede ser el caso del padre y de la madre en la generación de un hijo.

Hecha tal distinción, Escoto aplica la segunda a la teoría del conocimiento, ya que el concurso y la relación que se establecen entre el sujeto y el objeto, en el campo cognoscitivo, se realizan según la dinámica interdependiente de las causas eficientes parciales, ordenadas esencialmente [8]. El entendimiento, pues, pasa de la potencia de conocer al acto cognoscitivo mediante un impulso interno y otro externo, que se integran recíprocamente. De este modo, se distancia de Enrique de Gante, porque el objeto tiene más protagonismo y más incidencia. Se separa también de Santo Tomás por la prioridad que se da al alma.

[7] Ibíd., n.494 (III, 292).
[8] Ibíd., n.498 (III, 294).

Aun admitiendo la estrecha interdependencia entre sujeto y objeto, no quita que el entendimiento sea «causa *simpliciter* más perfecta que la otra» [9]. La eficacia del entendimiento es mayor que la del objeto, pues conocer es un acto vital y, sobre todo, del espíritu humano. Escoto tiene una frase fuerte, que casi llega a comprometer al objeto, cuando afirma de éste que es «casi un instrumento del mismo entendimiento» [10]. El conocer no es tanto un *pati* cuanto un *agere*. El entendimiento humano está dotado de gran intencionalidad, no porque sea absoluta indeterminación, sino porque es actividad ilimitada, aunque pro *statu isto* está condicionado por las leyes de los sentidos y del fantasma de la mente [11].

2. La operación abstractiva

Para poder entender las cosas sensibles, en el estado del *homo viator*, el entendimiento humano necesita el recurso de la abstracción. En la formación de un concepto abstracto recurren varias concausas, como dijimos anteriormente: el objeto del conocimiento, sin el cual no es posible el conocimiento; y el entendimiento, que debe elaborar los conceptos a través de los cuales conocemos las cosas individuales.

El conocimiento humano no es una cosa fácil, sino compleja, que supone todo un proceso de análisis y de síntesis. El punto de partida hacia la meta del conocer es la sensación, que tiene su sede en el aparato sensorial, constituido por los cincos sentidos externos. Después viene el sentido común, o sentido interno, que elabora y coordina los datos individuales que le llegan de cada uno de los cinco sentidos del cuerpo, completando así el proceso sensitivo; y dando lugar a la representación sensible o *species sensibilis* o fantasma, que se imprime en la memoria sensitiva. Con todo este material disponible, el entendimiento construye el concepto o la *species intelligibilis* [12].

[9] Ibíd., n.298 (III, 295).
[10] Ibíd., n.562 (III, 334).
[11] Ibíd., n.542 (III, 323).
[12] Según los escolásticos, la *species sensibilis* y la *species intelligibilis* se diferencian en lo siguiente: la primera representa las cosas particulares tal y como están aquí y ahora, mientras

Sobre el modo de concebir la acción directa del entendimiento en el proceso abstractivo se daban muchas interpretaciones entre los autores. Lo que quiere decir que el problema era complicado y oscuro.

Aristóteles quiso acomodar el conocimiento intelectual a la tesis fundamental de la potencia y el acto. Ello supuso que los comentadores aristotélicos crearan una teoría complicada del conocimiento al distinguir entre *entendimiento pasivo* o posible (potencia) y *entendimiento agente* (acto), aunque se trataba del mismo entendimiento. En este sentido, se explica la coherencia de Averroes en interpretar dos entendimientos distintos y aun separados.

Para la comprensión de este problema escotista, es necesario recurrir a su teoría de la *natura communis* (unidad común, unidad específica, unidad de esencia o de inteligibilidad). Las cosas, con las que nos vinculamos, a través de la sensación, son singulares, individuales y concretas. Pero para que el entendimiento pueda relacionar lo universal con lo concreto y singular debe haber algo común que sea fundamento de la relación. Y que, al mismo tiempo, sea indiferente o neutro a ser una cosa u otra, a ser sensible e inteligible, singular y universal.

Dado el carácter abstractivo de nuestro conocimiento, la atención del entendimiento humano no recae sobre la heceidad *(haecceitas)*, sino sobre la *natura communis*, que viene asumida en su neutralidad tanto del plano de las cosas sensibles como del plano intencional. El entendimiento agente confiere a la naturaleza común un modo peculiar de ser. Según Bettoni, el valor característico de la doctrina escotista de la abstracción consiste en «atribuir una cierta capacidad creadora al entendimiento agente» [13]. De este modo, se sigue destacando la importancia que da Escoto a la capacidad casi ilimitada del pensamiento, que, sin llegar al poder constitutivo del entendimiento kantiano, se encamina hacia una solución marcadamente subjetiva.

que la segunda nos presenta esas mismas cosas particulares despojadas de las condiciones espacio-temporales y a la luz de la esencia universal.

[13] E. Bettoni, E., *Duns Scoto, filosofo*, o.c., 153.

3. El objeto propio del entendimiento humano

Hay que tener muy claro que para Escoto sólo existe el individuo. Y todo lo que existe en el individuo es de un modo individual o individualizado. La naturaleza común no existe como común en el individuo, que no la agota, ya que se da también en todos los demás individuos. El doctor franciscano dice, por otra parte, que el entendimiento humano es capaz de conocer por sí mismo la existencia concreta, ya que el entendimiento, en cuanto tal, está abierto cognoscitivamente a todo lo existente.

De hecho, el hombre es capaz de ver a Dios en el cielo a través de una visión intelectual. Y Dios es un ser concretísimo. Por tanto, el entendimiento humano tiene en sí la capacidad de ver y de conocer lo individual concreto. No obstante, y aun contando con este dato teológico, el entendimiento humano actual sólo puede captar lo abstracto. Escoto no olvida la posibilidad intrínseca del entendimiento, pero la analiza según las exigencias del estado actual del *homo viator*.

Este filósofo da mucha importancia al tema del objeto propio o primario del entendimiento; y en la solución que ofrece trata de superar tanto la corriente agustiniana como la tomista.

Al hablar del objeto propio o primero del entendimiento, el Doctor Sutil distingue claramente entre:

a) el objeto primero en orden del tiempo *(in ordine generationis);* es decir, qué es lo que el hombre conoce en primer lugar;

b) el objeto primero en orden de la perfección *(in ordine perfectionis);* es decir, cuál es la cosa más perfecta;

c) el objeto primero en orden de la propia naturaleza *(in ordine adaequationis);* es decir, hacia qué cosa se orienta el entendimiento humano según su propia naturaleza. En este último sentido lo entiende y analiza Escoto.

Se trata de detectar aquello que hace inteligible todo lo demás, es decir, individuar el objeto que determina el horizonte cognoscitivo del entendimiento humano. Escoto habla de «aquello que es primer objeto de nuestro entendimiento, por cuya razón se entiende

todo lo demás» [14]. Detectar ese objeto primario significa descubrir la verdadera capacidad cognoscitiva humana y el horizonte imprescindible, desde donde se ve y se interpreta toda la realidad cognoscible.

Antes de ofrecer la propia solución, el doctor escocés analiza y critica las dos corrientes dominantes: la iluminacionista de los platónico-agustinianos, y la abstraccionista de los aristotélico-tomistas. Comenzando por la última, escribe el Doctor Sutil: «En esta cuestión hay una opinión que sostiene que el primer objeto de nuestro entendimiento es la *quidditas rei materialis*» [15]. Según esta teoría, el entendimiento humano está ordenado a conocer la esencia de las cosas sensibles, abstraída de las condiciones materiales. Pero si esta teoría fuera verdad, resultaría que el entendimiento sólo desarrolla su capacidad última en el horizonte de las cosas materiales. Sin embargo, sabemos, gracias a la fe, que el entendimiento puede ver y conocer una realidad concreta: Dios. Por tanto, nuestro entendimiento no está condenado o destinado ontológicamente a las esencias abstractas de las cosas materiales.

Pasando después a la corriente iluminacionista, Escoto dice: «Hay otra opinión que sostiene que Dios es el primer objeto del entendimiento» [16]. Es la tesis capitaneada por Enrique de Gante [17]. Si Dios es el primer objeto y el horizonte primario del entendimiento, se puede llegar a la conclusión de que el hombre conoce todas las cosas en Dios. Aunque los defensores de la teoría iluminacionista dan muchos argumentos para mitigar el ontologismo, no evitan la complicidad de Dios en el conocimiento humano.

Según Escoto, los primeros se comprometen excesivamente con el mundo material, pues si la *quidditas rei materialis* es el objeto fundamental, difícilmente se podrá reivindicar al entendimiento humano la capacidad de trascender la realidad sensible y la posibilidad de conocer otras realidades que se escapen al control del proceso abs-

[14] *De anima*, q.21, n.2 (ed. Vivès III, 613); cf. también *Quaestiones in Metaph.*, lib. IV, q.1, n.5 (ed. Vivès VII, 148).

[15] *Ord.* I, d.3, n.110 (III, 69).

[16] Ibid., n.125 (III, 78).

[17] Cf. E. Buttoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand* (Vita e Pensiero, Milán 1954).

tractivo. Mientras los segundos complican e implican excesivamente a Dios en la difícil y ardua aventura del conocimiento humano. Por tanto, ni la *quidditas rei materialis* ni Dios pueden ponerse como el objeto primario y adecuado del entendimiento humano.

La tesis de Duns Escoto es que el objeto propio del entendimiento humano, según su naturaleza *(ex natura potentiae),* es el ente en cuanto ente *(ens in quantum ens),* pero el objeto primero y propio del entendimiento, según su estado actual *(pro statu isto),* es la *quidditas rei materialis.* Con ello, se distingue claramente entre la capacidad natural y la capacidad circunstancial del entendimiento del hombre. Al sostener que el entendimiento humano, según su naturaleza, tiene como objeto prioritario el ser en cuanto ser, se quiere defender que el entendimiento está radicalmente orientado a conocer el ser en su totalidad. La intencionalidad de la conciencia, para usar la terminología fenomenológica, se dirige al concreto y al abstracto, al finito y al infinito. Se trata, una vez más, de aplicar la univocidad del ser. La potencia intrínseca del pensamiento es ilimitada en su expansión cognoscitiva [18].

Pero a pesar de la apertura constitutiva al ser, el hombre en su dimensión espacio-temporal, *pro statu isto,* está condicionado existencialmente. Y, de hecho, sea por el pecado original, sea por voluntad divina, lo cierto es que el objeto primero de nuestro entendimiento es la *quidditas rei materialis,* o, mejor aún, la *quidditas rei sensibilis* [19]. Pero ello no debe olvidar la radical tensión del pensamiento a la realidad total. El entendimiento humano, en cuanto tal, está ontológicamente ordenado a conocer y a revelar el ser, aunque en su estado encarnado y mundano se vea sometido a la abstracción del mundo material. Escoto ha querido aunar las dos concepciones criticadas en una síntesis de proporción entre lo material y lo espiritual [20]. El entendimiento humano no conseguiría su plenitud si no estuviera abierto radicalmente a todo el ser, pero no sería justo olvidar que el *homo viator* tiene sus propias exigencias espacio-temporales. A pesar de las limitaciones connaturales al hombre histórico,

[18] *Ord.* I, d.3, n.122 (III, 74).
[19] *Quodl.* I, q.14, n.12 (ed. Vivès XXVI, 46).
[20] *Ord.* I, d.3, n.187 (III, 113).

éste progresa hacia la verdad. La verdad no se retrae ni huye, sino que sale al encuentro del hombre y se manifiesta progresivamente: «en el proceso de la humanidad siempre crece el conocimiento de la verdad» [21]. El futuro, pues, no es la oscuridad, sino la luz de la Verdad.

4. Intuición del singular e innatismo

Nuestro entendimiento, por su propia naturaleza, no sólo está abierto a la totalidad del ser, sino que posee la capacidad de conocer las cosas del modo más perfecto posible, que corresponde a una inteligencia finita; es decir, puede conocer intuitivamente. Esto es importante en la teoría del conocimiento. Si en el mundo concreto las cosas existen en su propia singularidad, y si nuestro conocimiento abstractivo nos ofrece únicamente sus aspectos universales y generales, resulta que nuestro conocimiento es deficiente e inadecuado, ya que se nos escapa lo más variado y singular de la realidad.

La tesis escotista del objeto propio del entendimiento, además de salvar la apertura radical del espíritu humano, trata de defender la capacidad propia para poder conocer las cosas con todas sus connotaciones ontológicas y en cuanto existentes. Escoto no se contenta con el conocimiento abstracto, y tiende a la comprensión del singular. Defiende la intrínseca inteligibilidad de lo concreto y singular, aunque reconozca que el *homo viator*, en su circunstancia actual, no pueda conocer exhaustivamente las cosas singulares. Para Escoto, el entendimiento, en cuanto tal, sea humano, angélico o divino, puede aprehender directamente lo existente concreto, porque él posee la capacidad de captar y entender todo.

Cada cosa individual es inteligible, porque, al haber sido creada por Dios, lleva en sí un significado, una inteligibilidad y un sentido impresos por el creador, que no son captables en el proceso abstractivo. Por eso, el conocimiento intuitivo del singular es más perfecto que el abstracto. Los filósofos griegos, en cuanto paganos, podían

[21] «In processu generationis semper crevit notitia veritatis». Ox. IV, d.1, q.3, n.8 (ed. Vivès XVI, 136).

defender que el conocimiento universal era más perfecto que el conocimiento sensible, vinculado al singular, porque pensaban que cuando se conocía el universal se captaba mejor la inteligibilidad de las cosas individuales.

Escoto defiende el primado ontológico del singular sobre el universal porque sabe, como teólogo, que cada cosa posee su propio misterio, su propia esencia concreta, su individualidad intransferible, su *talidad.* Y el conocimiento sería muy imperfecto si necesariamente tuviera que quedarse en la mediación del concepto. El hecho de que el hombre *pro statu isto* conozca abstractamente, y no intuitivamente, no niega que el *pondus,* la orientación y la intencionalidad fundamental del espíritu humano sea lo singular conocido intuitivamente.

El doctor escocés, con su teoría del objeto propio del entendimiento, no sólo ofrece una conciencia plenamente abierta a la realidad total, sino que, además, pretende llegar al conocimiento más perfecto posible. El dinamismo del espíritu humano se manifiesta en la constitutiva intencionalidad del pensamiento [22]. Ello se explica si se admite que el entendimiento está dotado de un impulso interno bajo la presencia de una atracción. El pensamiento es constitutivamente revelación del ser porque el mismo ser lo habita. Por eso, el ser es un horizonte y es una posibilidad permanente en el espíritu humano. Es una presencia condicionante e indeterminada. Siguiendo a Avicena, escribe Escoto: El ente se imprime en nuestro entendimiento en la primera impresión [23], y «en todo concepto está el ente» [24]. Si se admite que la noción de ser se nos ofrece como matriz y horizonte, de donde emergen los demás conceptos, nuestra facultad intelectiva tiene en sí misma los fundamentos mismos de la racionalidad. La primacía del ser explica y garantiza todo el proceso dialéctico del pensamiento, desde el principio de contradicción hasta la dinámica de las cuatro causas.

[22] M. Heidegger, en su habilitación para profesor: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Skotus,* o.c., subraya el amplio espacio que Escoto concede a la doctrina de la intencionalidad, precediendo en ello a Husserl. Cf. F. A. Prezioso, «L'intenzionalità della coscienza nella filosofia de E. Husserl»: *Rasegna di scienze filosofiche* 12 (1969) 106-107.

[23] *Ord.* I, d.3, n.35-38 (III, 21-25).

[24] *Lectura* I, d.3, n.75 (XVI, 252).

Aun sosteniendo la teoría de las causas eficientes parciales en la teoría del conocimiento, Escoto justifica y subraya la concepción dinámica del entendimiento, tomada de la tradición agustiniana, sin defender, por ello, la iluminación intelectual. Hay un cierto *a priori* en el espíritu humano que no se debe a una asistencia divina permanente, sino a la misma naturaleza del entendimiento, radical e intrínsecamente abierto y orientado al ser. Aunque Escoto niegue que el entendimiento pueda formar conceptos, prescindiendo de la experiencia, hay que reconocer que la noción de ser (no el concepto de ser) no es tanto abstraída y sacada de la experiencia cuanto un algo innato, y que sirve de matriz y de protoforma para todo conocimiento posterior. No se trataría tanto de un innatismo explícito, sino de un innatismo virtual.

5. El saber sistemático

El auténtico conocimiento no es un saber disperso e invertebrado, sino un saber unitario, integrado y estructurado en un sistema coherente. El saber es arquitectónico, que diría Kant. «La unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos a un sistema» [25]. La ciencia es un edificio lógico que construye el hombre ordenando todo el material que recibe en la experiencia según principios y leyes del propio pensamiento. El verdadero conocer —*scire per causas*— no es una noticia ni el inventario mental de cosas, sino la ordenación y estructuración de todas ellas en un sistema en el que aparezcan las conexiones y relaciones de cada una con el todo.

Si el conocimiento es el resultado del encuentro fecundo del sujeto con el objeto, del pensamiento con la realidad, los conceptos que de ahí se derivan no forman un montón o un simple agregado, sino que se ordenan y estructuran según las leyes internas de la lógica. Escoto expresa constantemente su pensamiento unitario y arquitectónico que vincula la física, la metafísica, la lógica y la teología. Hay

[25] E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 832, B 860.

que repetir que el Doctor Sutil fue por igual filósofo y teólogo, sirviéndose de las diversas disciplinas, no como compartimentos estancos, sino como regiones interdependientes del continente llamado «realidad». Se interesa apasionadamente por el ser porque ello supone al mismo tiempo la pasión por la verdad. La lógica y la ontología se reclaman en la misma exigencia por la verdad y por el ser.

Siguiendo a Aristóteles, en las notas esenciales del saber científico, Escoto escribe:

> «Digo que la ciencia, tomada estrictamente, incluye cuatro condiciones: primera, que sea conocimiento cierto sin engaño ni duda; segunda, que sea de un necesario conocido; tercera, que sea motivada por una causa evidente al entendimiento; cuarta, que sea aplicada a lo conocido a través del silogismo o del discurso silogístico» [26].

Este maestro analiza estas cuatro condiciones del saber y pone como prioritaria y fundamental la certeza y la evidencia [27], aunque el objeto, al que se refiera, sea o no sea necesario. Se trata, en último término, de defender la teología como saber científico, aun cuando no reúna las cuatro condiciones aristotélicas.

Escoto, partiendo de la física como ciencia del movimiento que se entiende y se explica según la dialéctica potencia-acto, pasa a la metafísica como la ciencia del ser, y a la lógica como ciencia de los predicables, concluyendo en la teología como ciencia divina de lo humano. En toda esta trayectoria, el hilo conductor y vinculante entre las diversas ciencias (física, metafísica, lógica, teología) es la univocidad metafísica del ser.

[26] *Ord.* Prol., n.208 (I, 141).
[27] *Ord.* Prol., n.211 (I, 144-145).

CAPÍTULO III

ESTRUCTURA METAFÍSICA DEL SER SENSIBLE

El mundo es una realidad evidente para el hombre, pero es al mismo tiempo problemático y extraño. Por eso, ha sido, y sigue siendo, objeto permanente de preguntas, de hipótesis y de soluciones. Se pregunta por su existencia: ¿qué existe?, ¿por qué existe? y ¿para qué existe? Se pregunta por su consistencia: en qué consiste su estructura interna, su esencia, su densidad ontológica. Se pregunta por su duración: si es permanente o es fugaz y transitorio. A cada pregunta sucede la inevitable problemática: ¿cuál y cuándo es su inicio y su fin?, ¿cuál es su composición real?, ¿cómo se explica el movimiento y el cambio, etc.?

Ante un mundo evidente e inmediato, las respuestas ya no son tan evidentes ni inmediatas, porque se plantean y se formulan desde los presupuestos de un sistema, de una escuela o de unas creencias. Cada uno filosofa desde su propio horizonte mental. Los griegos filosofan desde el mundo exterior. Los árabes y judíos desde el alma y el interior de las cosas. Los cristianos medievales desde Dios. Los racionalistas desde la propia subjetividad. Los estructuralistas desde las estructuras seleccionadas, etc. Juan Duns Escoto, como buen teólogo, ve el mundo desde la fe, pero lo interpreta desde la razón y en coherencia con su metafísica peculiar, como auténtico filósofo. No debe olvidarse que él es teólogo y filósofo al mismo tiempo.

1. Contingencia y creación

Para entender un sistema, una filosofía y una cosmovisión hay que describir el propio horizonte de visión, colocarse en él para ver y comprender desde él. El horizonte de Escoto es el de la creación, que mira e interpreta el mundo no desde el problema del movimiento, como sucedía en el mundo griego, sino desde la nihilidad de

los seres que pretenden ser; y desde el creador que los pasa del no ser al ser, de la pura posibilidad a la realidad concreta. El problema filosófico no es, pues, el problema del cambio y del movimiento, sino otro más radical: el salto de la nada al ser. La solución a este grave problema no se encuentra en la razón humana, sino en la fe teológica.

Las verdades teológicas pueden iluminar y condicionar la especulación filosófica. Como subraya Oromí, tres verdades teológicas iluminan la comprensión de una cosmología filosófica:

> «1.ª, que Dios creó el mundo por un acto libérrimo de su voluntad; lo que significa que el mundo es esencialmente contingente, ya no sólo existe, porque 2.ª, en la mente divina están necesaria y actualmente todas las ideas o esencias posibles. El que la voluntad divina obre contingentemente al escoger las esencias de la mente divina para realizarlas significa que las esencias realizadas podían ser esencialmente otras: ahí radica su contingencia radical; 3.ª, que nuestro entendimiento, nuestra alma, está destinado a ver la esencia divina, no en abstracto, sino en concreto, *ut essentia haec*» [1].

Estas verdades teológicas no pueden dejar indiferente a la razón creyente, ya que le abren nuevas perspectivas ocultas a la simple razón.

El problema de la contingencia está íntimamente unido con el de la creación en el pensamiento escotista. La contingencia no es un problema exclusivamente filosófico ni exclusivamente teológico. Implica y complica tanto la teología como la filosofía. La teoría de la contingencia y de la creación es basilar y nuclear en Escoto, pues la filosofía sola es, de hecho y de derecho, incapaz de ofrecer una solución adecuada al problema del mundo sensible. La explicación última de la contingencia está en Dios, que actúa e interviene en el mundo de un modo absolutamente libre.

La contingencia es un modo de ser de aquello que existe actualmente [2]. Según Escoto hay dos clases de contingencia: de mutabili-

[1] M. Oromí, «Introducción general», en *Obras del Doctor Sutil Duns Escoto* (BAC, Madrid 1960) 56. Sobre la relación en Escoto entre la creación y la interpretación del mundo, cf. C. Solagurren, «Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto», en *De doctrina Ioannis. Duns Scoti*, II, 297-359; L. Iammarrone, «Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto», en *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti*, V (SIS, Roma 1972) 461-480.

[2] *Quaest. in Metaph.*, lib. 9, q.15, n.12 (ed. Vivès VII, 615).

dad y de evitabilidad. La primera significa que algo de lo existente puede ser diverso de lo que es o, incluso, que no pueda existir de hecho. La existencia de una cosa no quiere decir necesidad de la misma, pues puede existir o no existir, es indiferente a ser y a no ser [3]. La contingencia de evitabilidad *(in fieri)* significa que una cosa existe, pero podría existir al mismo tiempo su contrario. La contingencia es un hecho inconcuso, inmediato y evidente; por tanto, no es objeto de demostración.

La raíz fundante de la contingencia es doble: una interna, es decir, su propia finitud o limitación metafísica; y otra extrínseca, es decir, la infinitud de la causa primera que crea libremente. Lo contingente es un modo de ser positivo, pero finito. Todo ser finito posee un determinado grado de ser o positividad que entraña una cierta negatividad o privación de ser más [4].

Únicamente el ser infinito es acto puro sin potenciabilidad ni determinabilidad en el orden del ser. Todos los demás seres están privados de algún grado de actualidad [5]. Mientras el infinito es absolutamente necesario porque posee la plenitud de la existencia [6], lo finito, que es contingente, existe realmente, pero recibe toda su posibilidad de la causa eficiente primera, que le comunica el ser y lo conserva gratuitamente en la existencia.

Según el pensador franciscano, la filosofía ha admitido de hecho la contingencia del ser sensible, pero ha sido incapaz de dar una explicación metafísica y coherente sin caer en contradicciones [7]. Aunque llegó a reconocer una primera causa universal incausada, un ser necesario; sin embargo, no supo clarificar correctamente las verdaderas relaciones de dependencia de las cosas con respecto a Dios, ni la radical contingencia del ser y del obrar de las mismas.

La filosofía pagana no podía llegar a un conocimiento profundo del mundo material y del puesto del hombre en él porque desconocía el hecho determinante de la creación. Por eso, ignoró la condición histórica del *homo viator* y su último fin, cayendo en el error

[3] *Ox.* III, d.18, q.un., n.17 (ed. Vivès XIV, 693).
[4] *Ord.* I, d.8, n.32 (IV, 165).
[5] Ibíd., n.36 (IV, 167).
[6] *Ord.* I, d.2, n.437 (II, 375).
[7] Cf. *Ord.* I, d.8, n.223-306 (IV, 279-328); *Ord.* I, d.2, n.83 y 86 (II, 177-178).

del necesitarismo, interpretando la relación de Dios con los seres mundanos en términos de causalidad natural o necesaria. Y, como consecuencia, no llegó a conocer la auténtica estructura del ser contingente. Sólo a la luz teológica de la creación, el universo se hace inteligible gnoseológicamente y explicable ontológicamente. La creación nos ofrece la auténtica clave de inteligibilidad, de comprensión y de interpretación del mundo.

El aspecto principal de la verdad de la creación no está en que el mundo haya sido hecho en el tiempo ni que haya sido sacado de la nada, sino en que la acción creadora sea radicalmente contingente y determinantemente libre. Este hecho contingente y libre de la acción creadora se opone al necesitarismo griego como ontológicamente erróneo y gnoseológicamente deformante [8]. Dios y las criaturas no constituyen un universo homogéneo, empalmado por la necesidad, sino un universo heterogéneo, unido por la libertad y el amor. La relación existente entre Dios y las criaturas no puede explicarse adecuadamente con la categoría de la causalidad ni de causa y efecto, aunque sea válida, sino con la categoría relacional Dios-criaturas.

Escoto tiene una expresión propia para subrayar la relación activa de Dios con las criaturas: praxis, que traduce el vínculo libre y amoroso de Dios con los seres creados [9]. La relación criatural implica y comporta una dependencia ontológica de Dios que condiciona la estructura íntima del ser contingente y se escapa a la simple relación de potencia-acto. Al mundo hay que acercase, pues, no sólo con la inteligencia, como realidad cognoscible, sino también con la voluntad, como realidad amada.

El mundo como necesidad, libertad, gratuidad o superfluidad sigue siendo problemática urgente de nuestro tiempo. La filosofía escotista podría dar una respuesta ontológica a aquella pregunta

[8] *Ord.* III, d.16, q.2, n.53-54 (IX, 556-557).

[9] *Ord.* Prol., n.217-366 (I, 51-237). N. Lobkowicz, en su libro *Theory and practice. History of a concept from Aristotle to Marx* (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967) 71, dice con relación a Escoto «que parece haber sido el primer pensador medieval en plantearse explícitamente la cuestión *quid sit praxis*». El término griego de *praxis*, en su sentido técnico, se traduce con las palabras ambiguas de *actio* y *operatio*. El uso escotista de *praxis* subraya una actividad peculiar del hombre en cuanto que es un conocimiento práctico. Cf. *Ord.* Prol., n.228 (I, 155); *Lectura*, Prol., n.137 (XVI, 47).

de Heidegger: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?» [10], y a aquella tesis sartriana que considera la existencia como algo que está de más.

2. El hilemorfismo

El hilemorfismo, o la teoría metafísica aristotélica de materia y forma, está muy presente en el pensamiento escotista, como en los demás pensadores medievales. Pero esta teoría común no se interpreta del mismo modo. Que la materia y la forma intervengan, como principios constitutivos, en la cosa sensible, no se discute. El problema surge cuando se trata de valorar la densidad ontológica de tales coprincipios.

Escoto se plantea la pregunta de si existe la materia primera, es decir, si en los seres sometidos a generación y corrupción hay una realidad positiva, alguna entidad positiva, dotada de ser propio y distinto realmente de aquel de la forma [11]. Y responde afirmativamente, pues el compuesto no sería tal si no se compusiera, al menos, de dos elementos; y la materia no sería uno de esos elementos si no gozara de una realidad positiva y propia. Para ser sujeto necesita ser algo y tener entidad propia. Con ello, se juzga interpretar adecuadamente el pensamiento de Aristóteles, pues la materia aristotélica es el receptáculo de la forma. Y si ella no fuera algo no podría recibir. Por tanto, al otorgar a la materia sólo la potencia objetiva, y no subjetiva, se niega al filósofo toda la razón sobre la materia [12]. Es imposible, en línea aristotélica, reducir la materia a simple potencia objetiva. Es necesario que sea una potencia subjetiva, es decir, un sujeto.

Si la materia es una de las causas del ser, es necesario que sea algo, pues la nada no es causa de nada. Lo engendrable no puede ser simple; por tanto, está compuesto de materia y forma. Pero si la materia es nada, resulta que lo engendrado está compuesto de nada y de forma, lo que es absurdo. Escoto concluye diciendo que «la materia tie-

[10] M. Heidegger, *Was ist metaphysik?* (Klostermann, Francfort 1951) 38.

[11] Ox. II, d.12, q.1, n.1-16 (ed. Vivès XII, 546-564). Para un análisis sobre el hilemorfismo escotista cf. P. Simon, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto* (SEI, Torino 1955).

[12] Ibid.

ne una cierta realidad positiva fuera del entendimiento y de la causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales que son simplemente los actos» [13]. La materia posee cierta actualidad, aunque sea la mínima entre todos los seres, y tenga, por ello, el máximo de potencialidad.

En contra de santo Tomás, que enseña que la materia primera no posee actualidad alguna, Escoto acentúa que es una realidad distinta de la forma y que es algo positivo. La materia primera no puede ser considerada como pura posibilidad de ser, como un ente en potencia, como la simple condición positiva de todas las cosas, sino como algo ya existiendo, aunque con existencia mínima. Se encuentra en la escala inferior de los seres, pero es ser, al fin y al cabo. No olvidemos aquí el concepto del ser unívoco.

La actualidad o el ser que se atribuye a la materia es distinto de aquel que corresponde a la forma. El ser de la materia excluye cualquier cualificación y determinación, que corresponden a la forma. La materia y la forma son diversos principios que se distinguen entre sí en virtud de una diferencia radical. La materia es esencial y constitutivamente determinable, y la forma es esencial y constitutivamente determinante. Ambas se anhelan y son estructuralmente complementarias. En virtud de esta complementariedad, la materia y la forma se unen con un vínculo sustancial [14].

A Escoto no le parece imposible que la materia primera exista sin forma alguna, pues Dios tiene la posibilidad de hacer que exista la materia en estado puro. Pero en la naturaleza histórica, es decir, la nuestra, esta eventualidad es excluida. La materia primera, en cuanto término inmediato de un acto creador, está más allá y por encima del influjo de una naturaleza creada. El dogma de la creación está condicionando la reflexión filosófica sobre el hilemorfismo. Las exigencias del creacionismo no se pueden sacrificar a Aristóteles.

El motivo que impulsa a Escoto a reconocer en la materia una cierta actualidad es que no se llega a comprender cómo se puede sostener que la materia primera ha sido creada y, al mismo tiempo, afirmar que recibe de la forma su propia actualidad. Que Aristóteles

[13] Ox. II, d.12, q.1, n.13 (ed. Vivès XII, 505).
[14] Ox. II, d.12, q.2, n.3 (ed. Vivès XII, 576).

interprete la materia primera como pura posibilidad y que le niegue cualquier realidad independientemente de la forma es comprensible, porque ignoraba la verdad de la creación. Lo que Escoto se propone es adaptar el concepto aristotélico de materia primera a las exigencias de la creación.

Es obvio que Escoto tiene un concepto menos riguroso de la unión sustancial que santo Tomás. Pero esta tesis escotista hay que interpretarla en todo su desarrollo final, como se verá en la teoría sobre la posibilidad de diversas formas sustanciales, cuando se trate el tema de la unión del alma y del cuerpo.

3. La naturaleza común

Solamente existe el individuo. Y todo lo que hay en el individuo está individualmente o individualizado. Es necesario subrayar esto para entender la relación existente entre la naturaleza común y la singular. La naturaleza común no existe como común en el individuo. Por consiguiente, su realidad no se agota en un individuo, sino que se da individualmente en todos los demás, mientras que la naturaleza individual se da únicamente en el individuo.

Pero, a pesar de que sólo existe el individuo, su conocimiento es problemático. Desde que Platón y Aristóteles orientaron el problema de la individualidad por la vía indirecta del universal, el individuo sólo se comprende desde el universal, ya que la esencia, en sentido estricto, es sólo la esencia específica. Aunque sólo exista el individuo, para llegar a él hay que hacer el rodeo por lo universal. Esta mediación necesaria de lo universal, del concepto específico, no toca directamente la individualidad concreta y sus resultados son parciales, incompletos e insatisfactorios.

La actitud constante de encarrilar e interpretar al individuo por la vía indirecta del universal y de la especie ha llevado a preguntarse qué es el individuo, qué es la naturaleza común o específica y que relación existe entre el universal y el concreto. Problemas comunes en la escolástica, pero interpretados diversamente.

La tesis fundamental de Escoto, sobre la naturaleza común, es que ésta tiene un cierto grado de realidad y de unidad, inferiores a

las del individuo concreto, pero suficientes para que lleguen a ser objeto de consideración metafísica del entendimiento, por una parte; y elemento constitutivo de la sustancia singular, por otra [15].

La naturaleza común es indiferente a lo singular y a lo universal, pues no es ni única ni múltiple, ni singular ni universal, ya que precede naturalmente a todos estos modos de ser [16]. En cuanto que no se identifica con ninguno de los modos posibles de ser y los precede a todos, la naturaleza común posee una quididad que la hace capaz de ser objeto del entendimiento y de ser definida [17]. Esta naturaleza común o específica tiene una quididad y unidad propias y es indiferente a la singularidad y a la universalidad; puede convertirse en sustancia concreta y singular o en concepto universal. Si se vincula al principio de individuación, la naturaleza común constituye el elemento específico de la sustancia singular. Si se vincula al entendimiento, se convierte en el objeto del concepto universal.

El cometido de la naturaleza común se desarrolla en dos frentes: en la línea de la constitución de la sustancia concreta, que se verá en el apartado siguiente, al tratar el tema de la individuación, y en la línea de la constitución del concepto universal, es decir, en su relación con el entendimiento [18].

La tesis escotista sobre la naturaleza común, en relación con el entendimiento, puede sintetizarse del siguiente modo: la naturaleza común constituye el fundamento remoto del universal, ya que es indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad. La naturaleza común, considerada en el existente concreto, es el universal físico. Conceptualizada por el entendimiento *(prima intentio)* es el universal metafísico. Pero aplicada a todos los individuos de la especie *(secunda intentio)* es el universal lógico. Por tanto, entre la unidad concreta de lo individual sensible y la unidad universal inteligible de la predicación lógica, existe la naturaleza común, como unidad específica, unidad de esencia y de inteligibilidad.

[15] *Ord.* II, d.3, n.30 (VII, 402).
[16] Ibid., n.31 (VII, 402).
[17] Ibid., n.32 (VII, 403).
[18] *Ord.* III, d.3, n.33-34 (VII, 403-404).

Para Escoto, el fundamento *in re* del universal no está en el individuo, sino en la naturaleza común. Esto quiere decir que entre las cosas reales y concretas hay una cierta comunidad o parentesco físico. La naturaleza común posee en sí un grado de realidad y de unidad proporcionada que no se confunde con la realidad y la unidad extraída del singular [19].

En el tema de los universales, Escoto se preocupa mucho de precisar el fundamento objetivo de los conceptos siguiendo su formación y sensibilidad oxfordianas. El doctor franciscano intuye en el mundo real una comunidad que, sin llegar a ser una universalidad, la prefigura y la fundamenta. Escoto defiende un realismo moderado y rechaza explícitamente las soluciones extremas del ultrarrealismo y del nominalismo [20].

4. El principio de individuación

El principio de individuación está estrechamente vinculado con la tesis de la naturaleza común. La naturaleza común es el factor específico sobre el que se apoya la individuación. Y el principio de individuación es el elemento que caracteriza la naturaleza común en el compuesto sustancial y el que la expresa y la concretiza en su singularidad.

El problema de la individuación se plantea en los siguientes términos: si la naturaleza común, o esencia específica, es indiferente tanto a la universalidad como a la singularidad, ¿cómo deja su indiferencia y se encarna en la cosa sensible? Ese paso se consigue a través de un proceso gradual de diferencias *(formalitates)* que la van especificando. Según Escoto, cada cosa sensible está constituida,

[19] *Ord.* II, d.3, n.30 (VII, 402).

[20] Sobre la interpretación de la naturaleza común escotista se han dado muchas opiniones contradictorias. Aquí recojo únicamente una muy significativa, la de Marx y Engels: «El materialismo es hijo natural de Gran Bretaña. Ya su escolástico Duns Escoto se preguntaba si la materia no pudiera pensar. Para hacer este milagro él recurrió a la omnipotencia de Dios, es decir, urgió a la misma teología a predicar el materialismo. Él era además nominalista. El nominalismo se encuentra como un elemento central en los materialistas ingleses. Eso es, en general, la primera expresión del materialismo». F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia* (Editori Reuniti, Roma 1969) 168. ¡Sorprendente interpretación de la historia y de sus protagonistas intelectuales!

en cuanto individualidad, por una serie de formalidades. De tal modo que cada ser sensible comprende una pluralidad de formalidades que tienen valor propio en cada sujeto individual [21].

Si en el orden lógico la contracción se consigue añadiendo diferencias específicas al concepto universal hasta llegar a la especie última, que constituye la diferencia característica del individuo, en el orden ontológico se sigue un proceso similar. A la naturaleza común se le añaden una serie de grados metafísicos, o formalidades descendentes, que se escalonan hasta terminar en el individuo: sustancia, cuerpo, viviente, animal racional. «El singular añade alguna entidad a la entidad universal» [22].

Escoto dedica seis cuestiones al problema de la individuación [23]. Analiza y critica las diversas interpretaciones de su tiempo. Para el Doctor Sutil, la razón de la individuación no puede ponerse ni en la materia, aunque sea *signata quantitate,* ni en la forma, ni en la existencia actual ni en algo negativo, sino que debe ponerse en una entidad positiva, entendida como actualización completa del ser sustancial [24]. El individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o naturaleza común. Para Escoto, el individuo es un ser más perfecto que la especie; y en la relación individuo-especie prevalece el primero sobre la segunda. No es el individuo para la especie, sino al revés. De ahí, la urgencia de encontrar una entidad positiva y caracterizante del ser singular.

Esta entidad positiva ha sido llamada por los seguidores de Escoto *haecceitas* [25], heceidad, y se presenta como el perfeccionamiento

[21] *Ord.* II, d.3, n.187 (VII, 483).

[22] Ibíd., n.192 (VII, 486). Entre las diversas formalidades hay una distinción que no es ni real ni lógica, sino formal. Cada formalidad tiene su propia entidad y está dotada de propia unidad. Cf. M. Oromí, «Teoría de las distinciones en el sistema escotista»: *Verdad y vida* 5 (1947) 257-287.

[23] *Ord.* II, d.3, n.1-7 (VII, 391-394). El problema de la individuación es el problema de la constitución de la individualidad. Avicena estudió este tema y encuentra en Aristóteles la solución: la individualidad depende de la materia. En esta misma línea se mueve Santo Tomás, aunque pone la individuación en la materia *signata quantitate.*

[24] *Ord.* II, d.3, n.188 (VII, 483-484).

[25] La *haecceitas* deriva de *haec,* esto; y podría traducirse por *estoidad,* significando con ello la determinación última y completa de la materia, de la forma y de su compuesto. Cf. *Report. Par.* II, d.12, q.8, n.5 (ed. Vivès XXIII, 38). El término *haecceitas* no se encuentra en la *Ordinatio,* aunque sí en la *Report. Par.,* en donde intervinieron tanto sus discípulos. La heceidad no

definitivo de la forma sustancial. En el caso del hombre, por ejemplo, la heceidad es la coronación de la forma humana en virtud de la cual no es solamente hombre, sino *este* hombre, como ser singular e irrepetible.

La heceidad no debe interpretarse como una nueva realidad que se añadiera a la forma y que la determinara de algún modo, sino que es la misma forma sustancial en su última fase de perfección o, si se prefiere, es la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto. La heceidad es la realidad terminal justa y adecuada de la riqueza entitativa de la forma sustancial. El individuo es la expresión perfecta de la forma sustancial y su realización completa [26].

La heceidad es la última actualidad de la forma.

> «Se trata, pues, aquí —escribe E. Gilson— de una individuación de la quididad, pero no por la quididad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Escoto, podría decirse que es una individuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la forma predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta de la de las quididades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quiditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima. Y permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos» [27].

Cada una de las entidades, que integran la composición de un individuo, tiene en sí una cierta individualidad, pues ésta se identifica con el acto de existir, y toda entidad es individual por sí misma. En el compuesto individual entran, al menos, seis entidades: la materia universal y la materia particular, la forma universal y la forma particular, el compuesto universal y el compuesto particular [28].

se puede conocer directamente, sino indirectamente y a través de la mediación de conceptos abstractos.

[26] *Ord.* II, d.3, n.212-254 (VII, 495-516).

[27] E. GILSON, *Jean Duns Scot*, o.c., 464-465.

[28] *Report. Par.* II, d.12, q.8, n.8 (ed. Vivès XXIII, 39-40).

La solución escotista al problema de la individuación supone el reconocimiento en el individuo de un valor ontológico desconocido en la tradición escolástica. Lo individual adquiere primacía sobre el universal y el conocimiento del singular es el más perfecto. Con ello, se hace frente a la supervaloración del universal que predomina en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino y se abre el paso hacia el individualismo de la filosofía moderna.

> «Sólo con Duns Escoto —escribe H. Heimsoeth— sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Mas para Duns Escoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente; [...] Lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma superior de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador [...] Ricardo de Middletown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto de la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la divisibilidad, que hay en ella algo positivo, un principio positivo de indivisibilidad [...] Junto a las formas universales de la forma *quidditas*, únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de la *haecceitas*, y ella funda en general, *ultima realitas*, el supremo ser de todo» [20].

Es necesario subrayar que el denominado «individualismo escotista» difiere mucho del individualismo de la modernidad, porque los presupuestos metafísicos y antropológicos son muy diversos. El individualismo escotista es más bien un personalismo, como se verá en el capítulo de la antropología.

[20] H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Revista de Occidente, Madrid 1974), 181-183. La defensa que Escoto hace del individuo, a través de la heceidad, le acerca a los autores contemporáneos como, por ejemplo, a Zubiri con su teoría de la talidad. Cf. C. Martínez Santamaría, «Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri», en *Homo et mundus* (SIS, Roma 1984) 389-406; G. Manzano, «Posición de Escoto y Zubiri sobre el individuo», en ibíd., 377-387. Incluso la misma genética actual parece confirmar curiosamente las intuiciones filosóficas de Escoto sobre el principio de individuación. «En esta larga controversia —sobre el código genético— nos alineamos en el campo de J. Duns Escoto», dice C. Tresmontant, *Sciences de l'univers et problèmes metaphysiques* (Seuil, París 1976) 80; cf. O. Bleffini, «Il principio di individuazione in Scoto e il codice genetico», en *Homo et mundus*, o.c., 363-375.

5. Esencia y existencia

En la estructura ontológica de los seres materiales, Escoto distingue una doble composición: una, de materia y forma; y otra especial, de naturaleza común y heceidad. Pero ¿existe además la composición de esencia y existencia? Parece ser que santo Tomás defendió la distinción real entre esencia y existencia, y no simplemente la distinción de razón. Así, al menos, lo entendieron los representantes de la Facultad de Artes de París que, invocando la autoridad de Aristóteles y Averroes, negaban la distinción real. Tal problemática se agudizó más tarde, cuando Enrique de Gante atacó violentamente la distinción real y con no menos energía la defendió el tomista Gil de Roma [30].

Escoto no entró en esta acalorada discusión ni la afrontó directamente. Cuando surge tangencialmente el problema, dice que «una esencia que está fuera de su causa y que no tenga algún ser, por el que sea esencia, me parece una contradicción» [31]. Él excluye la distinción real entre esencia y existencia: «Es sencillamente falso que la existencia sea algo distinto de la esencia» [32]. Análogamente, «es falso decir que la existencia es a la esencia lo que la operación es a la potencia, ya que la existencia es realmente idéntica a la esencia y no procede de la esencia, mientras que el acto u operación procede de la potencia y no es realmente idéntico a la potencia» [33].

Por otra parte, él rechaza también la distinción formal *ex natura rei,* que se da entre dos o más formalidades realmente idénticas, que son inseparables entre sí, aunque se puede concebir la una sin la otra. La esencia y la existencia no son, de hecho, dos formalidades [34]. Queda, pues, la distinción modal que brota de la concepción de la existencia, como modo intrínseco de la esencia, y se encuentra entre aquella formal *ex parte rei* y aquella puramente lógica. Con Mastrio, podría llamarse distinción formal modal [35]. Los modos no

[30] Cf. E. Gilson, *L'être et essence* (J. Vrin, Paris 1978); F. A. Prezioso, «Il concetto di esistenza da Duns Scoto a Kant»: *Rasegna di scienze filosofiche* 22 (1970) 278-299.
[31] *Ox.* II, d.12, q.1, n.16 (ed. Vivès XII, 564).
[32] *Ox.* IV, d.13, q.1, n.38 (ed. Vivès XVII, 692).
[33] *Ox.* II, d.16, q.1, n.10 (ed. Vivès XIII, 28).
[34] *Ord.* I, d.8, n.112 (IV, 205).
[35] B. Mastrio, B., *Metaphysica specialis* (Venezia 1678), pars posterior, d.8, q.2, a.4, n.141;

constituyen una verdadera composición ni pueden concebirse sin la esencia modificada. La existencia es un modo intrínseco de la esencia y se define por el modo de ser de ésta [36]. Las distinciones formales y modales no son físicas, sino metafísicas, y se dan en el ser finito, no en el infinito, que es simplicidad absoluta.

6. El ser y los trascendentales

La univocidad del concepto de ser, en cuanto que sólo expresa la entidad, es nuclear en el pensamiento escotista para la fundamentación de la metafísica y para poder demostrar la existencia de Dios. «Llamo unívoco al concepto que de tal manera es uno, que su unidad es suficiente para que sea una contradicción afirmarlo y negarlo a la vez de la misma cosa y que, tomado como término medio de un silogismo, una de tal manera los términos extremos que no sea posible equivocación ni engaño» [37].

Con otras palabras, un concepto es unívoco siempre y cuando en sí mismo significa la misma realidad [38]. El ser es un concepto absolutamente simple que expresa la entidad *(entitas)*, realidad simplicísima, y es, al mismo tiempo, indeterminado y sin más cualificaciones.

Los trascendentales son también conceptos reales como el concepto de ser. Ciertamente son producto de una operación mental, pero significan una realidad existente. Se llaman trascendentales porque trascienden todos los géneros categoriales: «Lo mismo que la razón del (género) más general no está en tener bajo de sí muchas especies, sino en no tener otro género por encima [...] asimismo un trascendental cualquiera no tiene ningún género bajo el cual está contenido» [39].

cf. M. GRAJEWSKI, *The formal distinction of Duns Scotus* (Catholic University of America Press, Washington 1944); T. BARTH habla de distinción puramente conceptual o de razón en «De fundamento univocationis apud I. Duns Scotum»: *Antonianum* 19 (1939) 181-206; E. GILSON apoya la distinción formal en *Jean Duns Scot*, o.c., 140-244; K. BORAK, «De fundamento distinctionis formalis scotisticae»: *Laurentianum* 6 (1965) 157-181; M. TRAINA, «Il fondamento metafisico della distinzione formale ex natura rei in D. Scoto», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, o.c., 143-173.

[36] *Ord.* I, d.8, n.108-111 (IV, 202-204).

[37] *Ord.* I, d.3, n.26 (III, 18).

[38] *Ord.* I, d.8, n.88 (IV, 195).

[39] Ibid., n.114 (IV, 206).

El trascendental no se define por su universalidad, sino por su carácter negativo, es decir, el no estar incluido en un género. El carácter esencial de los trascendentales está en superar la tabla de las categorías. Como dice Boulnois, esta interpretación supone la ruptura de Escoto con la tradición anterior: no estar en un género o no estar en una categoría son señales que indican, en el siglo XIII, un modo de existencia no real [40].

Escoto da a los trascendentales una amplitud mayor que sus contemporáneos, pues éstos los limitaban a las pasiones convertibles con el ser (uno, verdadero, bueno, bello), mientras que el Doctor Sutil los amplía y diversifica. Incluso lo finito entra en el campo de los trascendentales. «El ser se divide más bien en infinito y finito que en diez categorías, pues uno de éstos, el finito, es común a los diez géneros» [41]. El finito es un trascendental al no estar limitado por un género determinado; puede ser objeto de una consideración metafísica, sobre todo en su complementariedad con el infinito.

Según Escoto, hay dos tipos de conceptos cualitativos del ser: aquellos que cualifican directa y simplemente, y son los atributos o pasiones del ser, es decir, los llamados tradicionalmente trascendentales convertibles. Y aquellos que cualifican al ser de un modo disyuntivo, es decir, trascendentales disyuntivos: infinito-finito, necesario-posible, increado-creado, incausado-causado, acto-potencia, etc. A éstos hay que añadir el último modo de los trascendentales, llamado «de las perfecciones absolutas», que únicamente se predican de Dios por trascender todas las categorías finitas, como, por ejemplo, todopoderoso.

Brevemente, puede resumirse la metafísica de los trascendentales del siguiente modo:

a) el ser como el concepto más simple, común y fundamento de todas las cosas en el que están incluidas;

b) los trascendentales convertibles con el ser en cuanto tal en la medida en que añaden una cualificación nueva: uno, verdadero, bueno, bello;

[40] O. Boulnois, «Introduction», a.c., 57, n.143; cf., también, 56-65.
[41] *Ord.* I, d.8, n.113 (IV, 205-206).

c) los trascendentales disyuntivos en cuanto son inherentes al ser: infinito-finito, necesario-posible, increado-creado, etc.;

d) los trascendentales de las perfecciones absolutas en cuanto se predican eminentemente de Dios: todopoderoso, omnisciente, etc.

Todos estos grados están perfectamente escalonados para ofrecernos una visión ontológica estructurada y escalonada de la realidad, y para acercarnos a Dios. El ser unívoco es neutro e indiferente a Dios y a las criaturas. Los trascendentales convertibles son también neutros, pero añaden a la universalidad del ser determinadas cualificaciones significantes. Los disyuntivos ofrecen un conocimiento distintivo de Dios superando las cualidades negativas de las criaturas. Los trascendentales de las perfecciones absolutas se reconocen como tales por el uso teológico de sus predicados, que atribuyen a Dios cualidades negadas al ser finito. De este modo, Escoto se prepara metafísica y teológicamente para fundamentar las pruebas de la existencia de Dios [12].

[12] Cf. A. B. Wolter, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scot* (Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, NY 1946). No es fácil para una mentalidad moderna comprender la metafísica. Desde Aristóteles hasta nuestros días la metafísica ha vivido toda una historia desconcertante de aventuras. Piénsese en los ataques de Hume, Kant, Nietzsche, el neopositivismo, Heidegger, el estructuralismo, etc. En la actualidad se sigue hablando de metafísica, incluso abundantemente. Se habla de metafísica expansionaria, descriptiva, revisionaria, visionaria, etc. La palabra «metafísica» ya ha entrado en el lenguaje periodístico como recurso fácil y como sustituto del justo concepto cuando no se tiene. Ahora circula una metafísica embalsamada que contiene las esencias y los secretos misteriosos de lo indecible e inexpresable. Por eso no dice ya nada, ni siquiera produce irritación. De ahí la gran dificultad para entrar en el pensamiento metafísico del Doctor Sutil.

Capítulo IV

EL SER INFINITO O DIOS

El universo escotista está regido por una ontología de la participación y por una dialéctica de la superación de los diferentes, de los opuestos y de los antagónicos. Si el mundo está lleno de elementos diversos, de géneros, de especies y de individuos, Dios es la suma simplicidad. Pero entre esta simplicidad infinita y la complejidad del mundo no hay un abismo insuperable, sino la conexión prodigiosa de dos realidades distintas, pero vinculadas por un amor creador y gratuito que se presenta en su esencia como un océano de infinita perfección. «Todos los ríos desembocan en el mar; de donde ellos salen allí retornan» [1]. Escoto está muy lejos de aquel desamparo divino del romántico Hölderlin: «Dios hizo al hombre como el mar a los continentes, retirándose».

Escoto, en la elaboración de su teología natural, parte de dos principios bíblicos: «Y soy el que soy» (Ex 3,14) y «Dios es amor» (1 Jn 4,16), para llegar a aquel que es «Verdad infinita y bondad infinita» [2]. La existencia y la esencia de Dios son clarificadas por la teología, pero al mismo tiempo la metafísica las considera como su objeto más eminente. Dos saberes se corresponden: el orden humano de lo divino (teología metafísica) y el saber divino de lo humano (teología revelada), como se explicita al inicio del *Primer principio:* «Tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de ti, se lo diste a conocer respondiendo: yo soy el que soy».

Dios conoce el objeto adecuado de nuestro entendimiento y se somete libremente a las condiciones de nuestro conocer real. A su vez, la metafísica tiene por cometido el concebir el nombre, por el que Dios se autodenomina, y el objeto en el cual él se revela. Entre todos los nombres divinos, el más propio es el de *El que es,* pues el

[1] *Ord.* I, d.8, n.200 (IV, 266).
[2] *Ord.* I, d.3, n.59 (III, 41).

ser expresa «un cierto océano de sustancia infinita» [3], «el océano de toda perfección» [4] y «el amor por esencia» [5]. En el ser infinito se encuentran tres primacías: el primer eficiente, el primer fin de todo y el más eminente en perfección, que Escoto trata de poner en evidencia [6].

1. No tenemos intuición de Dios

Como se vio en la teoría del conocimiento, el hombre histórico no conoce directamente los objetos individuales, sino a través de la mediación del concepto o del *eidos* de la especie. Con relación al ser supremo, Dios, el entendimiento humano no tiene intuición natural, es decir, por sus fuerzas naturales no puede conocer directa ni inmediatamente a Dios o la esencia divina. Escoto descarta cualquier tipo de conocimiento experiencial natural de Dios.

El pensamiento no puede tener intuición natural de Dios como tampoco le es posible poseer naturalmente un concepto abstracto inmediato de él, pues él no es especie ni puede lograrse a través de otros objetos ni él lo produce en nosotros [7]. Tampoco podemos tener naturalmente un concepto mediato perfecto de Dios, es decir, no podemos conocer a Dios claramente a través del conocimiento

[3] *Ord.* I, d.8, n.198 (IV, 264).
[4] *Ord.* I, d.2, n.57-59 (II,149-167).
[5] *Ord.* I, d.17, n.171 (V, 220-221).
[6] La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Destaco la siguiente: S. Belmond, *Dieu, existence et cognoscibilité* (Beauchesne, París 1913) 7-73; E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, o.c., 90-127; E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto* (Cedam, Milán 1950) 253-406; C. Bérubé, «Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot», en *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti*, o.c., I, p.17-46; Prentice, R., *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his "De primo principio"* (Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1970). El óptimo estudio de Prentice acentúa el concepto de orden esencial y destaca la dimensión apriorística de la subida a Dios en Escoto; O. Todisco, *Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto* (Abete, Roma 1975); el volumen *De doctrina Ioannis Duns Scoti* ofrece varios artículos de gran interés en este campo, cf.: H. L. van Breda, «La preuve de l'existence de Dieu dans la Lectura», 363-375; R. Prentice, «The evolution of Scotus' doctrine on the unity and unicity of the supreme nature», 377-408; T. Barth, «Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus», 409-425; B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto* (Jaca Book, Milán 1991).
[7] *Quodl.* q.14, n.11-12 (ed. Vivès XXVI, 40).

de un objeto intermedio [8]. Únicamente podemos formar conceptos imperfectos de Dios [9].

La existencia de Dios no es evidente, y la proposición: *el ser infinito existe,* tampoco es evidente [10]. «A la cuestión de si la existencia pertenece a algún concepto que concebimos de Dios, de modo que la proposición en la que la existencia es afirmada de tal concepto sea evidente [...] respondo que no» [11]. Aunque la existencia de Dios no sea evidente, ni tengamos intuición inmediata de ella; sin embargo, puede ser demostrada por la razón humana.

2. Pruebas de la existencia de Dios

La dialéctica de la prueba de la existencia de Dios puede resumirse de este modo: cómo llegar a un primer principio, que no haya sido causado y que, a su vez, sea la causa de todos los demás seres existentes. Es decir, cómo llegar a una causa, que no haya sido causada, y ella misma sea el origen de todos los seres que existen en le mundo, incluido el mismo mundo.

Cualquier realidad tiene que tener una razón suficiente y justificante de su existencia, en sí o en otro, que lo haya causado. Si no lo tiene en sí, debe depender de otro, al que, a su vez, se le hace la misma pregunta. Pero dado que un proceso al infinito es absurdo, debe, pues, llegarse a una causa que sea la razón de ser de todos los seres, sin que ella haya sido causada.

Es sabido que para quien cree en Dios, le sobran todas las pruebas de su su existencia. Y para quien no cree en él, ninguna le convence. De todos modos, el filósofo debe dar razón de lo que cree y por qué cree. Lo mismo se diga del ateo, debe dar razón de por qué no cree.

A lo largo de su reflexión filosófica, y en diversas obras, Escoto ha dado notable importancia a la prueba de la existencia de Dios. Para ello, no se sirve de la famosa prueba aristotélica del movimien-

[8] Ibíd., n.21 (ed. Vivès XXVI, 97).
[9] Ibíd., n.5 (ed. Vivès, XXVI, 5); *Ord.* I, d.3, n.51 (III, 42).
[10] *Ord.* I, d.3, n.26 (II, 138-139).
[11] Ibíd., n.26 (II, 138-139).

to, como lo hizo Santo Tomás. Prefiere partir de nuevos presupuestos metafísicos. La prueba del ser infinito presupone la existencia del ser en general, y tiende hacia la existencia actual de aquel que se autodenomina: *El que es.*

Escoto se plantea tres cuestiones diferentes:

a) Entre los entes ¿es necesario aceptar un ser existente que sea infinito en acto?

b) La existencia de un tal ser infinito ¿es evidente para el hombre?

c) ¿Hay un solo Dios?

El Doctor Sutil ofrece una serie de pruebas para demostrar la existencia de Dios o, mejor aún, la existencia de un *primum* en el orden del ser. Tanto en la *Lectura* como en la *Ordinatio* y en el *De primo principio* se elaboran tres vías para demostrar la existencia de un primero: la de la eficiencia, la de la finalidad y la de la eminencia.

La primera cuestión que se formula Escoto es ver si alguna cosa efectiva *(aliquod effectivum)* sea necesariamente el primero en el orden de la existencia. De tal modo, que no sea efectible ni efectuado por otro [12]. No se trata, pues, de un hecho, sino de una *posibilidad.* No que algo sea producido, sino que sea *producible.* A Escoto no le interesa tanto partir de un dato experimentable y real —cosa totalmente legítima— cuanto de la posibilidad misma para poder llegar al necesario. Si alguna cosa es efectible, significa que puede venir a la existencia.

Pero la posibilidad de una cosa implica necesariamente la posibilidad de una causa que la produzca. Por eso, es lógico preguntarse si algo efectible lo es por sí mismo, por la nada o por otro. Las dos primeras hipótesis son absurdas, pues ninguna cosa puede producirse a sí misma y, mucho menos, que la nada sea causa de algo. Lo que presupone que la efectibilidad de algo remite a un ser distinto, hasta llegar a un efectivo que no sea efectible. Es decir, a una causa última que no sea causada o que sea totalmente incausada [13].

[12] *Ord.* I, d.2, n.43 (II, 151).

[13] Escoto, siguiendo a los escolásticos, distingue dos clases de demostración: *propter quid,* cuando la premisa es una verdad necesaria y evidente basada en la causa, y *quia,* cuando la premisa es una verdad necesaria y evidente basada en el efecto. Cf. *Quodl.* q.7, n.3 (ed. Vivès XXV, 283-284). La demostración *propter quid* es *a priori,* la *quia* es *a posteriori.* Según el francis-

a) Existe una *causa primera eficiente.* Si alguna naturaleza puede existir, alguna causa eficiente primera es posible [14]. Es decir, una causa eficiente es posible. Si una causa primera es posible: o existe por sí misma o depende de otra causa. En el caso que dependa de otra causa eficiente, hay que preguntarse de nuevo si es la primera o es derivada; y así sucesivamente hasta llegar a la primera causa incausada o, de lo contrario, se desemboca en un círculo inexplicable de causas o en un regreso infinito de causas, que es imposible y es absurdo. Hay que concluir, pues, en la posibilidad de una causa eficiente primera [15].

Escoto demuestra con múltiples argumentos la imposibilidad de un regreso infinito de causas esencialmente ordenadas. Por tanto, una causa eficiente simplemente primera es posible. Ahora bien: esta primera causa eficiente sería incausable, porque siendo la primera no podría tener una causa eficiente; tampoco puede tener una causa final, pues entonces sería dependiente, como tampoco puede tener una causa material ni formal, pues la materia y la forma únicamente pueden ser unidas por una causa eficiente que actúa por un fin [16].

De la tesis de que la primera causa eficiente es posible y es incausada, se prueba necesariamente que dicha causa existe actualmente. De lo contrario, no sería posible. Lo que es incausable sólo puede ser posible siendo actual [17].

b) Existe una *causa final última.* Si algo puede ser ordenado a un fin, alguna causa final es posible. La efectibilidad de una realidad

cano, la existencia de Dios necesita una prueba racional, pero debe ser *a posteriori.* Nosotros no podemos demostrar apodícticamente *a priori* que el ser perfectísimo es posible; por eso, recalca que el argumento anselmiano pertenece a las pruebas que son simplemente persuasiones probables *(Report. Par.* I, d.2, q.3, n.8). *A priori* sólo puede conocerse a Dios como el ser en general, en cuanto predicado ontológico que es común a él y a las demás criaturas; pero la realidad que le compete en virtud de su divinidad puede y debe ser demostrada por la experiencia, es decir, *a posteriori.*

[14] *Ord.* I, d.2, n.57-58 (II, 162-165).

[15] Ibíd., n.27 (II, 139-140); *De primo principio,* n.27. En el *De primo principio* sigo la edición bilingüe de Alluntis citada (BAC 1989).

[16] *Ord.* I, d.2, n.29-33 (II, 140-144); *De primo principio,* n.32.

[17] Ibíd., n.58 (II, 164-165); ibíd., n. 33. Escoto anticipa la tesis de Leibniz de demostrar que la noción de Dios es la idea de un ser posible, en cuanto que dicha idea no implica contradicción; y la idea de un ser que no implica contradicción, es la idea de un ser posible que debe ser real.

exige su orientación a un fin. Un efecto se actualiza cuando un fin concreto mueve y estimula a la causa eficiente para realizarlo. No es posible una serie infinita de fines por las mismas razones que se vieron en la prueba anterior. Por tanto, se debe admitir que una causa final última es posible. Igualmente hay que decir que este último fin es incausable. Siendo el fin último, no puede ordenarse a otro fin ulterior. Tampoco puede tener una causa eficiente, ya que todo agente obra por un fin, que queda ya excluido. Como tampoco puede estar compuesto de materia y forma, porque ello implicaría una causa eficiente que los conjuntara, cosa que excluye la causa final. Por tanto, la causa final última existe actualmente. De lo contrario, habría que pensar en otra causa que impidiera su existencia; lo que supondría que entonces no era la verdadera y única causa final, ya que el último fin excluye un fin ulterior [18].

c) Existe una *naturaleza eminente.* Si es posible que una naturaleza sea perfectible, se sigue que una naturaleza primera o eminente en perfección es posible. Se desarrolla en esta prueba la misma dialéctica de las dos anteriores hasta concluir en una primera naturaleza posible y que, al mismo tiempo, sería incausable, pues no puede tener ni causa eficiente ni estar ordenada a otro fin, ni depender de la materia y forma. Por tanto, la naturaleza eminente o suprema existe. Es incausada, no se orienta a un fin y vive desde sí misma [19].

Escoto implica mutuamente las tres supremacías y las integra en una misma dialéctica de inclusión, de compromiso mutuo y de justificación ontológica y racional. En los tres casos salta la misma conclusión: existe realmente una primera causa eficiente, una causa final última y una naturaleza eminente que están implicadas en la misma afirmación de su posibilidad.

Escoto reconoce el valor del llamado argumento ontológico anselmiano: la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar *(id quo maius cogitari non potes).* El Doctor Sutil juzga que san Anselmo se equivocó al no haber fundamentado la incontradictoriedad del concepto del que partía y de haberlo dado por evidente. La prueba debe basarse no sobre la evidencia del con-

[18] *Ord.* I, d.2, n.60-63 (II, 165-167); *De primo principio,* n.38.
[19] Ibíd., n.64-66 (II, 167-168); ibíd., n.39.

cepto o idea de Dios, sino sobre su *posibilidad*, es decir, sobre su pensabilidad.

Escoto introduce en la proposición anselmiana un elemento muy importante: la no contradicción. Para el Doctor Sutil, la no contradicción de la idea de Dios es fundamental para demostrar su existencia. Para ello, no basta con partir de la posibilidad del ente infinito, sino que es necesario apoyar esa posibilidad en el ente experiencial. Dios no es una realidad como las que vemos, aunque superior, sino una existencia singular y suprema, ya que la categoría que la define es una entidad posibilitante y que es, al mismo tiempo, la única verdaderamente efectiva.

A diferencia de san Anselmo, el pensador franciscano niega que la posibilidad o la pensabilidad del ser infinito sea una verdad de evidencia inmediata. Lo único inmediatamente evidente es la *posibilidad* del ser finito y del mundo sensible del que partimos en nuestro conocimiento. Y es precisamente de aquí, de donde se debe partir, si se desea fundamentar correctamente la posibilidad del ser infinito. La posibilidad del mundo implica la posibilidad del Absoluto, que se manifiesta como el primer efectivo, el último fin y como naturaleza eminente. Con otras palabras, si el Absoluto no existiera, ni siquiera sería posible.

La causa eficiente, la causa final y la causa eminente, como tres primacías, expresan tres aspectos de la suma bondad que se manifiestan y se identifican como suprema comunicabilidad, suprema amabilidad y suprema realización.

3. Dios como infinito

Después de haber probado la necesidad ontológica de un primero en el orden de la eficiencia, de la finalidad y de la eminencia, se presenta la infinitud como la característica más propia y configurante de Dios. En la teoría de la univocidad del ser, la finitud y la infinitud son modos intrínsecos que definen la densidad metafísica de lo que existe. La infinitud es un modo de ser de Dios que le diferencia radicalmente de todos los demás seres.

Escoto acentúa sobremanera la infinitud de Dios, a la que ofrece una atención especial. El concepto más perfecto y más simple que pueda forjar la mente humana sobre Dios es el de absolutamente infinito. Es el concepto más simple de cualquier atributo divino, pues la infinitud no es un atributo del ser, sino el modo intrínseco de dicho ser. Es el concepto más perfecto porque el ser infinito incluye virtualmente el amor infinito, la verdad infinita y todas las demás perfecciones que son compatibles con la infinitud. Aunque toda perfección de Dios es infinita, sin embargo, «tiene su perfección formal en la infinitud de la esencia como en su raíz y en su fundamento» [20].

Todas las perfecciones divinas se fundamentan en la esencia divina, que se caracteriza y se manifiesta como infinitud del ser. Esto desmiente la tesis de aquellos que sostienen que para Escoto la esencia divina consiste en la voluntad. «Aunque la voluntad sea formalmente infinita, sin embargo no incluye formalmente en sí misma todas las perfecciones intrínsecas [...] pues sólo la esencia tiene en ella todas las perfecciones» [21].

Tanto en la *Ordinatio* [22] como en el *De primo principio* [23] Escoto esgrime diversos argumentos, partiendo de la inteligencia, del conocimiento, de la perfección eminente, de la finalidad de la voluntad y del poder infinito, para poner de relieve la infinitud de Dios como elemento constitutivo del ser Absoluto. Dios es, pues, el ser infinito. La infinitud no es propiamente un atributo de Dios, sino el constitutivo formal de la esencia divina. La infinitud se relaciona con la esencia divina de un modo diverso de los atributos de sabiduría, de amor, de omnipotencia, etc. La infinitud no es un atributo o una propiedad, sino el modo intrínseco del ser Absoluto. Puede hablarse indiferentemente de Dios o de ser infinito, como lo hace el mismo Escoto cuando se pregunta «si la existencia de algún infinito, o Dios, es cosa conocida por sí» [24].

[20] Ox. IV, d.13, q.1, n.32 (ed. Vivès XVII, 689).
[21] Ibid.
[22] *Ord.* I, d.2, n.117-137 (II, 192-209).
[23] *De primo principio*, c.4, concl. 9.
[24] *Ord.* I, d.2, n.10 (II, 128).

La categoría de infinito es un fuerte estímulo para que la mente humana trate de penetrar en Dios y valore la intensidad ontológica con la que ese ser se opone a la nada y se diferencia radicalmente de todos los demás seres [25]. Mientras todas las demás perfecciones divinas son participadas, de algún modo, por las creaturas, la infinitud está reservada sólo a Dios. Ella es su propia necesidad, su radical diferencia. Porque Dios es infinito, es un ser único, singularísimo y libre.

Con el descubrimiento y la fundamentación del ser infinito, la metafísica cumple su misión, al mismo tiempo que cede su puesto a la teología para que se adentre en la infinitud divina, ayudada por la fe. De ese modo, el ser infinito del teólogo se revelará más rico y atractivo que el ser infinito del metafísico. Así aparece nuevamente la metafísica como bisagra de la razón y de la fe.

La infinitud radical escotista es una infinitud de perfección y de espiritualidad. La exaltación del infinito se conecta necesariamente con la exaltación del hombre sobre todas las creaturas finitas, que constituye una de las expresiones más características del humanismo cristiano. La reflexión escotista pone de relieve la espiritualidad del infinito e implica la crítica del panteísmo y del materialismo, en cualquiera de sus expresiones manifiestas o confusas.

El infinito de Escoto está muy lejos del infinito del misticismo o pseudomisticismo de Jacob Böhme y de Schelling. La esencia divina no es un fondo irracional ni «el fundamento del abismo», del que habla Böhme; como tampoco el oscuro e indefinido fundamento originario *(Urgrund)* de Schelling, un momento negativo de la vida divina del que brota lo irracional del mundo natural y humano, y que se esfuerza en alcanzar la conciencia y la racionalidad. Tampoco es lo indefinido del sentimiento y de la pasión, o el infinito visto a través de la fantasía mezclada de sentimiento y de pasión, como aparece en el concepto de ansia de los románticos. No es algo vaporoso, oscuro o indefinido, sino una realidad radical y originaria que se manifiesta como absoluto bien y fundamento de todo lo que existe.

[25] *Ord.* I, d.3, n.58 (III, 40).

El concepto de infinito escotista rebasa los esquemas mentales, las argumentaciones de la lógica y los espacios de los tiempos finitos para presentarse como la realidad más profunda y singular que ilumina todos los demás problemas metafísicos y teológicos [26].

4. Atributos divinos

Dado que el ser primero es incausado no puede haber en él composición alguna ni de partes esenciales, como la materia y la forma, ni de partes accidentales, como corresponde a los demás seres creados. Es un ser esencialmente simple. Es inteligentísimo sin limitación en el conocer, y libérrimo sin coacción en el actuar. Se ama necesariamente y crea libremente. Es eterno y sin confines temporales y espaciales. Posee, sin limitación, los atributos de inmensidad, omnipotencia, omnipresencia y sin límites en la verdad, en la justicia, en la providencia y en la misericordia [27].

Para Escoto no es posible que la razón natural pueda demostrar todos los atributos esenciales de Dios, pues pertenecen más bien al mundo de los *credibilia,* al mundo de la fe y al campo de la teología, que es la ciencia que puede explicar más correctamente la realidad de todos los atributos divinos y sus manifestaciones teológicas, antropológicas y cosmológicas.

Al ser Dios infinitamente simple no hay en su naturaleza composición alguna y, por tanto, no puede haber distinción real entre los atributos. La única distinción posible entre ellos es la distinción formal. Lo que significa que los atributos divinos son sustancialmente idénticos entre sí, pero formalmente distintos. «De este modo, ad-

[26] Cf. N. Petruzzellis, N., «L'infinito nel pensiero de S. Tommaso e di G. Duns Scoto», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti,* o.c., 436-445; E. Freitas, «De argumentatione Duns Scoti pro infinitate Dei», en ibíd., 427-434. El infinito metafísico de Escoto se escapa a la crítica de la primera antinomia de la *Crítica de la razón pura* de Kant, ya que no es el infinito de la duración ni de la cantidad ni de la extensión, que no es auténtico infinito. El infinito escotista está muy lejos del infinito físico de la ciencia moderna como nos lo describe A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito* (Siglo XXI, Madrid 1979). El infinito escotista supera las ambigüedades y oscuridades del infinito del pensamiento griego. Sobre el concepto de infinito en los griegos cf. R. Mondolfo, R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica* (La Nuova Italia, Florencia 1956).

[27] Cf. *De primo principio,* c.4.

mito que la verdad es idéntica a la bondad *in se,* mas no que la verdad es formalmente la bondad» [28]. El Doctor Sutil defiende que la distinción entre la esencia divina y sus atributos, y la que existe entre éstos, no compromete la simplicidad divina, porque los atributos no son accidentes de Dios ni le informan y determinan como hacen los accidentes finitos con las sustancias creadas. Los atributos divinos, en cuanto infinitos, son idénticos a la esencia divina, y Dios puede llamarse perfectamente bondad, verdad o sabiduría, pero no por ello las razones formales de bondad, verdad y sabiduría son objetivamente distintas [29].

5. Las ideas divinas y el mundo

Hay un número infinito de ideas divinas que son sustancialmente, aunque no formalmente, idénticas a la esencia divina. Las ideas divinas no dependen de la libre voluntad de Dios, como si las ideas ejemplares fueran creación arbitraria de Dios, sino del entendimiento divino: «El entendimiento divino, en cuanto entendimiento, produce en Dios las razones ideales, las esencias ideales o inteligibles» [30].

Pero la esencia divina es el fundamento de las ideas en último término. «Dios conoce, en primer lugar, su esencia y después conoce las criaturas por medio de su esencia; de este modo, el objeto cognoscible depende de la inteligencia divina en lo que concierne a su ser conocido, pues está constituido en su ser conocido por aquella inteligencia» [31].

Las ideas son expresiones posibles de la esencia divina, y son infinitas porque la esencia divina es infinita y porque es expresable en un número infinito de modos, aunque la presencia de las ideas no obliga a Dios a crear los seres correspondientes [32].

Escoto no defiende que la voluntad divina obre de un modo caprichoso y arbitrario, pues «en Dios la voluntad es real y perfecta-

[28] *Ord.* I, d.8, n.194 (IV, 262).
[29] Ibid., n.198-209 (IV, 264-269).
[30] *Ord.* I, d.36, n.21 (VI, 279).
[31] *Report. Par.* I, d.36, q.2, n.33 (ed. Vivès XXII, 445).
[32] *Ord.* I, d.38, n.11-12 (VI, 307-308).

mente idéntica con su esencia» [33], y la volición divina es en sí un único acto [34]. Aunque, lógicamente hablando, el conocimiento precede a la voluntad, el querer divino no necesita una dirección racional como si pudiera equivocarse o pudiera escoger algo no conveniente. En este sentido, la voluntad divina es autónoma e inmensamente libre. De hecho, Escoto afirma que la voluntad divina quiere porque quiere, pero no se trata de una voluntad caprichosa y voluble, porque la esencia divina es infinita coherencia.

El mundo finito ha sido creado libremente por Dios, en conformidad con las ideas que han servido de modelo y paradigma. Escoto defiende que la razón natural puede demostrar que Dios puede crear de la nada. «Para el entendimiento natural es evidente que Dios puede hacer de modo que alguna cosa venga de él sin que preexista algún elemento de esta cosa y ningún elemento receptivo en el que esta cosa sea recibida. Es evidente al entendimiento natural, aunque el Filósofo (Aristóteles) no lo haya dicho, que es posible demostrar que Dios puede crear algo de este modo» [35].

El universo escotista está marcado por la huella de Dios, pues viene de él y tiende hacia él.

Excursus II

Vigencia de la teología natural escotista

No es fácil para los hombres actuales comprender la posición de Escoto, porque viven históricamente la ausencia o el silencio o el eclipse de Dios y elaboran su filosofía desde esta situación existencial. Y, con frecuencia, de espaldas a lo religioso. En tanto que los hombres medievales vivían la presencia de Dios y su filosofía partía de una teología asumida y orientadora.

El propósito del Doctor Sutil no era tanto el conseguir una nueva demostración de la existencia de Dios cuanto el lograr una nueva y

[33] *Report. Par.* I, d.45, q.2, n.7 (ed. Vivès XXII, 501).
[34] *Ord.* I, d.17, n.117 (V, 196).
[35] *Report. Par.* II, d.1, q.3, n.9 (ed. Vivès XXII, 534); Ox. IV, d.1, q.1, n.27 (ed. Vivès XVI, 86-87).

más adecuada idea de Dios. «Ayúdame, Señor, en mi investigación sobre el alcance de nuestra razón natural en el conocimiento del verdadero ser que predicaste de ti», como se invoca al inicio del *Primer principio*. Está claro que para Escoto la primera exigencia fundante de la existencia de Dios no es una oración amorosa y convencida, sino un escudriñamiento en la raíz del entendimiento humano para conseguir sus últimas posibilidades.

En la demostración escotista no se trata de someter a Dios a una logización existencial al estilo anselmiano, ni al proceso iluminista agustiniano, ni tampoco a un proceso de racionalización como el tomista, sino de poner en evidencia que la no contradicción de la existencia de Dios es la razón suprema de su existencia. Dios es la única realidad que se revela como siendo, porque resulta absurdo a la mente la imposibilidad de lo posible.

Escoto propone la necesidad intelectual de profundizar en el concepto de experiencia. Pero no en una experiencia cualquiera (sensible, científica, intelectual), sino en la experiencia de lo necesario, porque sólo este tipo de experiencia nos lleva a la experiencia de la posibilidad del ser absoluto.

El Dios de Escoto, manifestado en el ejercicio intelectual de la idea de la posibilidad de los seres, personaliza en cada hombre la idea de Dios. Dios es en cada hombre lo que el mismo hombre le permite que sea y según las propias exigencias de búsqueda y de encuentro. Escoto conoce y reconoce el ocultamiento y el silencio de Dios en el hombre, pero no porque Dios se retire, sino porque el mismo hombre se retrae a las exigencias del absoluto y a los imperativos de ahondamiento del propio entendimiento. La comprensión de Dios depende de la voluntad que urja o no al entendimiento para que profundice en sí y en la misma realidad mundana.

Dios no está más allá, sino más acá como fundamento de todo lo real en cuanto posible. Dios se hace impensable cuando se abdica del entendimiento. El ateísmo no es efecto de una agudeza del entendimiento ni resultado de la profunda penetración intelectual en el mundo, sino todo lo contrario: es una irreflexión y una desatención intelectual a la realidad.

Al ateísmo se llega no por la penetración intelectual, sino por falta de profundidad de pensamiento. Y cuando uno se habitúa a la superficie de la existencia pierde el sentido del Absoluto. «La penuria ha llegado ya a tal extremo —dice Heidegger—, que ni siquiera es capaz esta época de sentir que la falta de Dios es una falta».

Escoto invita al pensar radical, presentando a Dios no como realidad-objeto de conocimiento, sino como realidad-fundamento de la existencia. Dios es la solución del problematicismo de la existencia humana y mundana. En esto se anticipó a aquello de X. Zubiri:

> «El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematicismo».

Por eso, la resistencia del hombre a la capacidad de Dios, en la propia vida, significa la desaparición o el olvido de una dimensión estructural de la persona humana.

La religión, en nuestro tiempo, urge a todos el ejercicio del pensamiento. Dios, al menos, debe ser planteado como posibilidad o como problema. La creencia o la increencia no puede ser objeto de una frivolidad mental y comportamental. Tanto el creyente como el ateo o el agnóstico, en un mundo adulto y de responsabilidades personales, debe dar razón de su creencia, de su ateísmo o de su no saber a qué atenerse.

El ocultamiento o el silencio de Dios, responsable o irresponsable, consciente o inconsciente, es una consecuencia de que ya no osamos pensar a Dios y que existe esta falta de planteamiento intelectual de ver a Dios como problema. Tanto sobre la creencia como sobre la increencia de nuestro tiempo corre la misma amenaza de la incogitabilidad de Dios. Al final de la historia de la metafísica, a través Nietzsche, el cientificismo y el neopositivismo, parece que Dios ha llegado a ser impensable. Pablo VI, en su carta apostólica *Alma parens* (14-7-1966), dice que «del tesoro intelectual de J. Duns Escoto se pueden tomar armas lúcidas para combatir y alejar la nube negra del ateísmo que ofusca nuestra edad».

La filosofía escotista es una invitación al pensar radical y serio, al reconocimiento de las posibilidades y de las limitaciones de la razón. Pero, sobre todo, es la gran confianza en el hombre como morada silenciosa de Dios, que puede convertirse en sordera o en lenguaje sonoro.

CAPÍTULO V

EL SER Y EL ESTAR DEL HOMBRE

Escoto, que es un filósofo radical, sabía que al enfrentarse al tema del hombre, como objeto de conocimiento y de comprensión filosófica, estaba frente a un tema apasionante, pero de difícil solución, pues la persona humana tiene no poco de misterio y de enigma. Su afán por conocer las profundidades del ser humano lo impulsaba a un incesante adentrarse en la persona. Pero, al mismo tiempo, sentía cierto recato franciscano por respetar el misterio del hombre, con la clara conciencia del propio límite frente a esta realidad compleja y misteriosa.

Esto no significa deserción del entendimiento, sino el humilde reconocimiento de la gran limitación humana frente a ciertos problemas límite. Duns Escoto es profundamente franciscano, y, como tal, no le van las pseudojustificaciones ni la trampa intelectual. Él prefiere confesar abiertamente su propia incapacidad a quedar tranquilo con razones acomodadas que demuestran más la sinrazón humana que la honradez intelectual.

Plantear bien y resolver el problema de la existencia humana ha sido siempre una constante de todas las filosofías. Quizá, nunca se ha estudiado tanto la cuestión humana como en nuestro tiempo. A pesar de tantos estudios especializados, resulta que «no poseemos una idea unitaria del hombre», como dice Max Scheler [1]. Y en esta misma línea afirma Heidegger que «en ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra» [2]. La antropología escotista puede ofrecer a nuestro tiempo nuevas perspectivas para una mejor comprensión del ser humano.

[1] M. SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (Losada, Buenos Aires 1967) 24.

[2] M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Klostermann, Fráncfort 1951) 189. Las diversas corrientes contemporáneas reflejan la insatisfacción ante la cuestión humana. Sobre este problema véase J. A. MERINO, *Antropología filosófica* (Reus, Madrid 1981).

1. El hombre, realidad compuesta

El hombre es un ser complejo y unitario al mismo tiempo. Complejo, por los elementos que lo componen. Unitario, porque no es una realidad-mosaico, sino una realidad-integrada en unidad estructural.

La complejidad resulta de los elementos dispares que convergen en la persona humana. Escoto, como sus contemporáneos, defiende que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo. El cuerpo está en relación al alma como la materia a la forma, siguiendo la teoría del hilemorfismo aristotélico. El alma es la forma sustancial del hombre; y de ella emergen todas las características propias que hacen al ser humano completamente distinto de los demás seres del universo.

Pero, dado que la forma sustancial confiere el ser real a una cosa [3], hay que ver si dicho ser se confiere al hombre exclusivamente por la forma o también por la materia. Es decir, se trata de saber si, además del alma, el cuerpo hace también de forma sustancial, a pesar de desempeñar el oficio de materia con relación al alma. El doctor escocés no cree que la complejidad humana se pueda explicar adecuadamente con el esquema convencional del cuerpo, como materia, y del alma, como forma. Hay que admitir que, junto a la forma del alma, está también la forma de corporeidad, sin que ello implique ruptura intrínseca de la unidad fundamental del ser humano.

En el hombre hay una sola alma, aunque exista también la forma de corporeidad. El alma racional es no sólo el principio del conocimiento racional del hombre, sino también el principio de su actividad sensitiva y vital. Ella es el principio formal que hace del organismo un ser vivo, siendo la forma sustancial del hombre [4]. El alma es una parte del hombre y sólo impropiamente puede llamarse subsistente, porque más que una sustancia en sí forma parte de otra sustancia: el hombre. Es el compuesto, alma y cuerpo, lo que es uno por sí.

El alma no es propiamente una persona cuando está separada del cuerpo [5]. El alma perfecciona el cuerpo cuando éste está convenien-

[3] *Ox.* IV, d.11, q.3, n. 43 (ed. Vivès XVII, 426-427).
[4] *Ord.* II d.1, n.272-275 (VII, 135-136).
[5] *Quodl.* q.9, n.7 y q.19, n.19 (ed. Vivès XXV, 382-383; XXVI, 287-288).

temente dispuesto para ella; y esta alma tiene una actitud especial para este cuerpo. Lo que quiere decir que el alma no puede ser individuada por la materia, ya que el alma ha sido infundida en un cuerpo; y la creación de esta alma es lógicamente anterior a su unión con el cuerpo [6].

Escoto defiende que es el hombre, el ser compuesto, el acto terminal y conclusivo de la creación divina, y no el alma o el cuerpo tomados separadamente. Es la unidad la que justifica al hombre, no sus partes constitutivas. La unión del alma con el cuerpo no se realiza «ni para la perfección del cuerpo ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo, que está compuesto de estas partes. De este modo, aunque no pueda derivar alguna perfección de la una o de la otra parte que no hubieran tenido sin la unión, esta unión no es inútil porque la perfección del todo, que es la finalidad esencial de la naturaleza, no se puede lograr si no es de este modo» [7].

En esto también se separa del Aquinate, para quien la unidad del alma con el cuerpo se orienta para beneficio del alma. Escoto expresa una vez más su optimismo hacia la materia, tan característico en la escuela franciscana.

2. Estatuto ontológico del cuerpo

Escoto subraya que el hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo. Cuerpo y alma se conjugan según la teoría aristotélica del hilemorfismo. Pero, por entonces, surgió un problema apasionante y profundamente antropológico: ¿El alma intelectiva es la única forma sustancial del hombre o convive ésta con alguna más? Santo Tomás y su escuela defendían la tesis de una única forma, convencidos de que una pluralidad de formas sustanciales sería incompatible con la unidad sustancial del hombre.

Por el contrario, los maestros de la escuela agustiniana, preocupados por no comprometer la inmortalidad del alma, defendían que, en el caso del hombre, se debía admitir un pluralismo de formas

[6] *Quodl.* q.2, n.2 7 (ed. Vivès XXV, 59-64).
[7] Ox. IV, d.45, q.2, n.14 (ed. Vivès XX, 306).

sustanciales, aunque no estaban de acuerdo sobre el número de ellas. Enrique de Gante, tomando la tesis de Guillermo de Auvergne, sostenía que, en el hombre, además del alma intelectiva, existe sólo la forma de corporeidad, es decir, el principio formal por el que el cuerpo se prepara a ser un organismo adaptado para recibir una sustancia espiritual.

Esta discusión de escuelas en defensa de la unidad o de la pluralidad de formas sustanciales, que tuvo lugar entre 1270 y 1290, no interesó mucho a Escoto, como tampoco afrontó el problema directamente. El motivo de la discusión de este tema fue puramente circunstancial y tangencial, proveniente de la necesidad de clarificar un hecho teológico: el milagro de la transustanciación eucarística y el hecho del cuerpo muerto de Cristo en la cruz y en el sepulcro. Pero a partir de la problemática teológica se centró en el tema del hombre concreto y se enfrentó con las diversas opiniones vigentes.

Escoto se distancia tanto de Enrique de Gante como de santo Tomás, pues está persuadido de que los argumentos tomistas no son tan tajantes como para hacer absurda la tesis pluralista. El Doctor Sutil se alista a la tesis pluralista, ya que el alma intelectiva, uniéndose al cuerpo, a modo de forma sustancial, no elimina la realidad de la forma de corporeidad. Pero lo defiende con argumentos distintos de Enrique de Gante, concluyendo, además, que no sólo en el hombre, sino en todos los seres vivientes es necesario admitir, al menos, dos formas sustanciales: la forma corpórea y el alma intelectiva. La razón que induce a Escoto a extender la forma de corporeidad a todos los seres vivientes es que el fenómeno de la vida trasciende netamente todos los fenómenos físico-químicos [8].

El salto de la realidad inorgánica al viviente es un salto cualitativo, tan importante que requiere la intervención de un principio formal radicalmente distinto de otra forma precedente. Toda expresión de vida, pues, exige un principio adecuado y efectivo.

Contra la tesis tomista, afirma Escoto que no puede ser el alma quien dé la actualidad al cuerpo. Para demostrar esto no es necesario recurrir a principios metafísicos, pues la misma experiencia nos de-

[8] Ox. IV, d.11, q.3, n. 45 (ed. Vives XVII, 427-428).

muestra claramente que el cuerpo es aquello que es, independientemente del alma, en el momento mismo de la muerte. Cuando el alma se separa del cuerpo, el cuerpo cesa de estar vivo, pero no deja de ser *este* o *aquel* cuerpo, es decir, el cuerpo de mi amigo, de mi padre, de mi madre o de un extraño.

Ahora bien, ¿en virtud de qué cosa el cadáver de una persona conserva la fisonomía que lo caracteriza y lo distingue netamente de otro? ¿En virtud de qué cosa los elementos, de los que se compone el cuerpo, continúan aglutinados y unidos hasta tal punto de convencerme de que aquel cuerpo es el cadáver de mi madre, de mi padre, de mi amigo, de tal o de cual? Es en virtud de la forma de corporeidad, responde el Doctor Sutil. Es decir, en virtud de aquel principio por el cual el cuerpo de cualquier viviente recibe y conserva, por un determinado tiempo, incluso después de la muerte, la unidad y las características somáticas que le son propias [9].

La forma de corporeidad da a la materia organizada la última disposición y la hace apta para ser informada por el principio vital. La forma de corporeidad tiene una doble misión: primera, da al cuerpo cierta actualidad configuradora, y después prepara al mismo para recibir nuevas formas perfectivas. «La forma de corporeidad es una disposición necesaria para el alma» [10]. Pero al ser una disposición permanente no debe desaparecer cuando llega el alma. Es necesaria su presencia, ya que sólo en virtud de la forma de corporeidad el cuerpo conserva su actitud para ser vivificado por el alma y poder constituir con ella el compuesto viviente. El cuerpo, pues, considerado en sí mismo, y prescindiendo de la presencia del alma, tiene su propio valor ontológico y un sentido finalístico, y no puede ser tratado ni reducido a pura cosa ni a simple materialidad.

La corporeidad escotista es una realidad integradora, integrada e integrable, que adquiere toda su dimensión óntica dentro del sistema llamado *yo*.

Escoto tiene una visión global, arquitectónica y sintética de la realidad. Todo el universo escotista está escalonado ontológicamente y entramado en una convergencia metafísica y cognoscitiva que tiene

[9] Ibid.
[10] Ox. IV, d.11, q.3, n.55 (ed. Vivès XVII, 436).

su expresión definitiva en la última determinación formal, que se encuentra en la cúspide de la pirámide de las distintas formalidades, y que determina y concreta la naturaleza singular e intransferible de cada individuo.

La corporeidad tiene su propia pertenencia, es decir, su estatuto ontológico. Pero es al mismo tiempo relacional, que está en íntima referencia a otra realidad que la complementa y la perfecciona. Por eso, la corporeidad está exigiendo su integración metafísica en el sistema *yo*, que es donde adquiere toda su magnitud y relevancia.

3. El alma y sus potencias

Siguiendo la tesis común, Escoto enseña que el alma humana es una sustancia espiritual, que está unida al cuerpo como su forma sustancial, aunque nosotros no tenemos conocimiento directo e inmediato de ella [11]. Pero su naturaleza espiritual se manifiesta y se prueba a través de las operaciones propias del hombre, como son el conocer y el querer. En el alma intelectiva están enraizadas dos potencias especiales: el entendimiento y la voluntad, como principios inmediatos de la actividad cognoscitiva y volitiva.

Es, precisamente, a través de la actividad del conocer y del querer como se manifiesta la naturaleza espiritual del alma. Es sabido y confirmado por la filosofía y la psicología del conocer cómo nuestro entendimiento tiene una apertura ilimitada. El hombre, en su propia interioridad, está impulsado a conocer todo, incluso los primeros principios y las últimas causas. Este deseo de conocer todo es natural y eficaz. Y si puede conocer la última causa de la realidad, que es inmaterial, significa que el entendimiento humano rebasa lo puramente material para poder conectarse con lo inmaterial [12]. Ello sería imposible si no fuera también el entendimiento inmaterial. Si el objeto del entendimiento es el ser en cuanto ser, quiere decir que el espíritu humano no está ceñido exclusivamente a lo material, sino que se abre naturalmente al horizonte de lo inmaterial [13].

[11] *Ord.* Prol., n.28 (I, 17).
[12] *Ord.* I, d.3, n.116 (III, 72).
[13] Ibíd., n.117 (III, 72-73).

La voluntad, por su parte, se expresa en el querer y en el actuar libremente. Es decir, supone la ruptura del determinismo naturalístico para entrar en el campo indefinido e ilimitado de la espontaneidad y de la creatividad. Si la voluntad es formalmente libre [14], no está sometida a las leyes materiales y se abre a la dimensión de lo espiritual. Ella se presenta como facultad activa indeterminada y como radical poder de autodeterminación [15], que implica superar las leyes físicas del mundo material.

El alma, pues, como se manifiesta a través de las facultades del entendimiento y de la voluntad, junto con sus respectivos actos intelectivos y volitivos, es una forma inextensa y material.

En cuanto a la distinción que existe entre el alma y sus facultades, o entre estas mismas, hay que decir que no hay distinción real, como si una pudiera existir sin la otra. Como tampoco hay distinción lógica, como si fuera una simple consideración del entendimiento, sino distinción formal en cuanto que es un acto del pensamiento, pero fundado en la misma realidad del alma y de sus respectivas funciones.

La relación que hay entre el alma y sus potencias o facultades, y entre entendimiento y voluntad, es idéntica a la que se da entre el ser y sus atributos trascendentales. El alma no se identifica ni con el entendimiento ni con la voluntad; y, sin embargo, es inconcebible un hombre que sea incapaz de entender y de querer. Lo mismo que es absurdo que un ser inteligente sea incapaz de querer o que una voluntad sea incapaz de entender, pues esas facultades se entroncan en el sistema yo. «El alma contiene unitivamente estas potencias, aunque formalmente sean distintas» [16].

4. La persona humana

El Doctor Sutil no sólo analiza la profundidad del ser, del conocer y del amar, sino que sabe asumir genialmente la dialéctica de la totalidad humana. El hombre escotista no olvida en ningún mo-

[14] *Ord.* I, d.13, n.45 (V, 88).
[15] *Collatio XI II,* n.8 (ed. Vivès V, 214-215).
[16] *Ox.* II, d.16, q.un., n.18 (ed. Vivès XIII, 43).

mento que la persona ha sido creada a imagen de Dios. Y será desde esta perspectiva desde donde encontrará plena significación e inteligibilidad.

Esto explica que, al hablar de la persona, no lo convenza la definición de Boecio y prefiera la de Ricardo de San Víctor, porque se ciñe mejor al estatuto del hombre existencial: «Tomo la definición que da Ricardo *(IV de Trin.*, c.22), es decir, que la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual, cuya definición expone y corrige la definición de Boecio, que dice que la persona es sustancia individual de naturaleza racional; porque ésta implicaría que el alma es persona, lo que es falso» [17].

Escoto trata de defender claramente la unidad del hombre como compuesto indivisible de alma y cuerpo. Por eso, prefiere la definición de Ricardo de San Víctor, que aplica a la persona el bello concepto de existencia.

Según este último, la naturaleza es una *sistencia.* Y la persona es el modo privilegiado de tener naturaleza, *sistencia,* desde el *ex;* y, en relación de origen. De este modo acuñó la palabra *existencia* para significar la unidad del ser personal. La existencia no es un modo cualquiera de estar existiendo, sino una característica del modo humano de existir, que es el ser personal. La persona *sistit,* pero desde el *ex,* expresando con el *ex* la íntima unidad de la persona, que se traduce en una subsistencia personal. La persona, pues, está constituida por su naturaleza intelectual y por su incomunicabilidad.

El doctor franciscano insiste, tanto en la *Ordinatio* como en la *Reportata Parisiensia,* en que la persona, además de ser una sustancia individual y singular, es incomunicable. Para él la incomunicabilidad va ligada a la existencia. Y todo sujeto existente existe siempre con existencia incomunicable. La incomunicabilidad hace del individuo un ser singular e irrepetible. Una excepción.

Escoto dice, además, que la persona se caracteriza como *ultima solitudo.* «La personalidad exige la *ultima solitudo,* estar libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona» [18]. También, en otro lugar, lo confirma con similares términos: «Para la

[17] *Ord.* I, d.23, n.15 (V, 355-356).
[18] *Ox.* III, d.1, q.1, n.17 (ed. Vivès XIV, 45).

personalidad se requiere la *ultima solitudo* o la negación de dependencia actual y aptitudinal» [19]. Una cierta incomunicabilidad va ligada a toda existencia humana, pues la persona jamás es un *algo*, sino un *alguien* [20], que, al mismo tiempo que es una sustancia individual y singular, es incomunicable. La independencia personal es, pues, «lo más» [21] que puede lograr para sí en su estado existencial y en su estadio itinerante.

La *ultima solitudo* escotista es una estructura óntica y configuradora de la persona, que no tiene nada que ver con la soledad-abandono que acecha constantemente a toda persona, y que significa pobreza de personalidad, soledad insoportable. Cuando Heidegger analiza el estado del que está aburrido, dice que «el aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia». Sin embargo, la soledad escotista supera la indiferencia y hace posible la diferenciación personal. Es una soledad estructural y una soledad buscada, que es fruto de la opción voluntaria y resultado de un camino existencial elegido. De este modo, la soledad es el profundo encuentro con uno mismo. La soledad no es vacío sino plenitud. Con gran profundidad juzgaba Nietzsche el valor de cada persona por la cantidad de soledad que podía soportar.

En la profundidad más íntima, la persona humana experimenta y vive el misterio de cada hombre, de todos los hombres, y, con ellos, se comunica. Por eso, debe afirmarse que lo verdaderamente solitario es solidario, que la soledad es solidaridad. El yo, en su profunda soledad, es siempre solidaridad de un tú, de un nosotros. La estructura íntima del hombre tiene fases de estratificación. Sólo llegando a la última fase o al último estrato de la propia arqueología existencial, el hombre se encuentra y se reconoce como él mismo, como ultimidad de sí, como autoafirmación; al mismo tiempo que se ve y se siente como relación, apertura, comunicación y solidaridad.

Al definir la persona, Escoto no se contenta con subrayar una categoría aparentemente negativa, como es la incomunicabilidad, sino

[19] *Report. Par.* III, d.1, q.1, n. 4 (ed. Vivès XXIII, 236).
[20] *Report. Par.* I, d.25, q.1, n.5 (ed. Vivès XXII, 285).
[21] *Ox.* III, d.1, q.1, n.5 (ed. Vivès XIV, 16-17).

que acentúa también otro aspecto positivo, consistente en un dinamismo de trascendencia, en una relación vinculante, pues «la esencia y la relación constituyen la persona» [22]. Tanto una relación de origen cuanto una relación de coparticipación constituyen la persona, que, por ser tal, se halla referida a aquel de quien recibió su naturaleza; y además a aquellos seres que pueden compartirla.

La persona, por lo tanto, está óntica, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los hombres. El hombre tiene una relación de origen, en cuanto proviene de un tú creador. Tiene una relación de ultimidad, en cuanto tiende al tú infinito: «No hay naturaleza dotada de inteligencia que pueda descansar fuera del objeto infinito» [23]. Tiene una relación de colateralidad, en cuanto que está referido y polarizado a aquellos que poseen su misma naturaleza. Tiene, finalmente, una relación cósmica, en cuanto que el hombre es fin de la creación visible, y todos los seres de la tierra lo reclaman y se vinculan con él [24].

El hombre escotista no se encierra en el solipsismo metafísico, tentación permanente de las filosofías idealistas, sino que aparece claramente como apertura y relación [25], como ser indigente y vinculante, como una realidad que anhela ser saciada, aunque sabe muy bien que en su estado de *homo viator* nunca lo conseguirá. Este querer ser saciado, y no poder lograrlo en su itinerario existencial, da un tono de dramaticidad prepascaliana al hombre escotista. De una parte, desea y puede saciarse; de otra parte, se siente eterno insatisfecho en este mundo [26]. El hombre escotista lleva en sí gran impulso y dinamismo que se expresan como inacabado deseo o como razón desiderativa. Y, por ello, en actitud siempre abierta.

[22] *Quodl.* q.3, n 4 (ed. Vivès XXV, 120).
[23] *Ord.* II, d.1, n.326 (VII, 158).
[24] *Ox.* III, d.32, q.un., n.19 (ed. Vivès XX, 135).
[25] Sobre el concepto de relación en Escoto cf. O. Holzer, «Zur Beziehungslehre des Dr. Subtilis J. Duns Scotus»: *Franziskanische Studien* 33 (1951) 22-49. Sobre el concepto de persona en Escoto en relación a Dios, cf. L. Vecchio, «Il concetto di Dio uno e trino nella teologia di Duns Scoto»: *Miscellanea francescana* 66 (1966) 448-474; E. Rivera, «Doble plano de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual», en *Homo et mundus*, o.c., 293-315.
[26] *Quodl.* q.14, n.11 (ed. Vivès XXVI, 17-18); *Report. Par.* I, d.25, q.1, n.5 (ed. Vivès XXII, 285).

Por esta razón, el hombre se presenta como tensión y pretensión hacia realidades distintas de él, que lo reclaman, lo complementan y lo perfeccionan. Duns Escoto, con una dialéctica que va más allá de la concepción lógico-categorial, trata al ser personal como una realidad mentalmente inclasificable y la analiza en el dinamismo de la relación trascendental no sólo con el ser absoluto, sino también con la realidad existente, y en cuanto existente [27]. Pero, como contrapartida y como fundamento del ser para otro, la persona es *ad se,* para sí [28].

La persona humana tiene vocación de apertura al otro y a lo otro, y siente el reclamo de su presencia. Mas su meta natural podrá conseguirla si previa y simultáneamente sabe vivir en sí misma. Es necesario «llegar a ser persona en sí misma» [29] para después poder ser solidario con los demás, puesto que primordialmente la persona «está destinada a subsistir por sí misma» [30]; y solamente, desde este ser para sí, podrá lanzarse al ser para otro. El hombre, al mismo tiempo que se pertenece a sí mismo, que posee su propia individualidad, singularidad y dignidad, es un ser relacionado y recíproco. *Yoidad, tuidad* y *nostridad* se entretejen dialécticamente en un proceso indefinido, enriquecedor y configurador.

El hombre necesita descubrir la propia subjetividad y profundizar en ella. Pero no puede encerrarse en la subjetividad, sino que debe abrirse a la alteridad. Pertenencia y referencia son dos categorías existenciales que presuponen la *ultima solitudo* y la relación trascendental. Escoto, con intuición genial, se adelantó a la filosofía dialógica, que tanta importancia tiene en la actualidad.

El pensamiento escotista ha puesto unas bases seguras para lograr una síntesis del difícil binomio: yoidad-alteridad, ensimismamiento-comunicabilidad, identidad-diferenciación, individuo-sociedad, personalización-socialización, soledad radical-solidaridad vinculante. Duns Escoto va mucho más allá de una filosofía del individualismo y del gregarismo para abrirse a una antropología del personalismo cristiano e, incluso, del transpersonalismo humanista.

[27] *Ord.* I, d.23, n.16 (V, 357).
[28] *Ord.* I, d.14-16 (V, 130-131).
[29] *Ord.* III, d.2, q.1, n.29 (IX, 117).
[30] *Quodl.* 19, n.19 (ed. Vivès XXVI, 287-288).

5. Destino del hombre

La gran mayoría de los autores medievales, apoyándose en Aristóteles, defendía que se podía demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma. Duns Escoto analizó esta problemática en los escritos del Estagirita, llegando a la conclusión de que los textos del Filósofo, en este campo, no son muy claros; y los que se parapetaban en ellos difícilmente podrían justificar su tesis. Según el Doctor Sutil no es demostrable filosóficamente que el alma humana sea inmortal.

Aun reconociendo y defendiendo que el alma es una forma espiritual, que puede realizar operaciones prescindiendo del cuerpo; y admitiendo que metafísicamente puede existir separada del cuerpo, sin embargo, ateniéndose al orden natural y existencial de la realidad, dicha alma es parte constitutiva del compuesto humano y está ordenada, *ex natura sua*, a existir y a obrar en unión con el cuerpo. Bajo el aspecto puramente racional no se poseen argumentos convincentes que legitimen existencialmente la inmortalidad del alma.

Como argumenta Bettoni:

> «La posición de Escoto me parece que se debe precisar en estos términos: un filósofo está en grado de demostrar que el alma humana puede sobrevivir al cuerpo, pero no está en grado de formular argumentos que demuestren apodícticamente que debe sobrevivir al cuerpo. Ahora bien, sólo en este caso la proposición "el alma sobrevive al cuerpo", "el alma es inmortal", tendría el valor de una conclusión científica» [31].

En este problema, como en otros problemas límite de la existencia humana, Escoto recurre a la fe y al saber teológico para poder conocer mejor las posibilidades últimas del ser humano y su verdadero destino existencial.

Duns Escoto, partiendo de los datos que le ofrece la teología, hace una profunda fenomenología del entender y del querer, hasta llegar a la afirmación de que sus respectivas facultades, el entendimiento y la voluntad, están intrínsecamente dotadas de una fuerte intencionalidad que las lleva al absoluto, como exigencia definitiva

[31] E. Bettoni, *Duns Scoto, filosofo*, o.c., 141.

de su propio dinamismo. Es decir, lo sobrenatural, aunque no es una exigencia de la naturaleza humana, tampoco es una violencia ni un forzoso sobreañadido, sino su complemento último y definitivo.

Considerado el entendimiento humano desde el punto de vista de su aptitud a ser perfeccionado mediante el conocimiento sobrenatural, puede sostenerse que, con respecto a él, no hay ninguna realidad que pueda considerarse como sobrenatural, ya que todo aquello que es cognoscible entra en el ámbito de su capacidad y puede ser conocido por el entendimiento [32].

Desde este aspecto, es natural incluso la revelación misma, porque ella se manifiesta según la tendencia natural del entendimiento y encaja según sus exigencias de infinito. Incluso la forma más sublime de conocimiento, como es la visión beatífica, es natural en el sentido de que no violenta la capacidad humana. Siguiendo la dialéctica de la univocidad del ser, el entendimiento humano está abierto al conocimiento de cualquier realidad [33]. Esto no supone devaluar la verdad sobrenatural ni hacerla inútil, pero tampoco considerarla como una superestructura incómoda y forzada [34]. Aunque el objeto natural de nuestro entendimiento, en su condición actual, es el *eidos* o la esencia de la realidad sensible, sin embargo, su capacidad intrínseca se abre al infinito, aunque no con actitud activa, sino pasiva y gracias a un agente sobrenatural [35] que le abre las puertas al infinito.

Por su parte, la voluntad está también dotada de un deseo natural de infinito. La voluntad tiende naturalmente hacia Dios, en forma de absoluto concreto o indefinido, aunque su logro se realice no natural, sino sobrenaturalmente [36]. Este deseo de infinito está insito en la misma naturaleza humana y es irrealizable por ella misma. Es un impulso que va más allá de la autoconciencia [37] y se manifiesta

[32] *Ord.* Prol., n.57 (I, 35).

[33] Ibid.

[34] *Ord.* Prol., n.5-6 (I, 4-5).

[35] *Ord.* Prol., n.73 (I, 45). Un conocimiento puede ser sobrenatural con relación al agente que lo produce y natural con relación a la facultad que lo recibe. Cf. P. Scapin, «Capisaldi di un'antropologia scotista», en *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti*, o.c., V, p.269-291.

[36] *Ord.* Prol. n.32 (I,19); cf. A. Wolter, «Duns Scotus on the natural desire for the supernatural»: *New scholasticism* 23 (1949) 281-317.

[37] *Ord.* IV, d.49, q.10 (ed. Vivès XXI, 317-319).

como deseo de absoluto impreso por Dios en el hombre y, por tanto, no puede ser inútil ni vacío.

La naturaleza humana, en su dimensión cognoscitiva y volitiva, tiende hacia el absoluto, que no puede realizarse en esta vida mortal, y está exigiendo la intervención de un agente adecuado para que su potencialidad pasiva se actualice en su momento oportuno. Lo natural y lo sobrenatural no son momentos disyuntivos, sino complementarios del itinerario existencial del hombre. El infinito ejerce inmensa fascinación sobre el finito. Pero no se trata de un espejismo, sino de un *desiderium naturale* que no puede defraudar. En este campo, Escoto se anticipó a la filosofía de Blondel en el propósito de vincular lo natural con lo sobrenatural. El deseo natural de lo sobrenatural vincula filosofía y teología en el mismo proyecto antropológico y hace que la filosofía de la religión se abra a la teología de la revelación.

Excursus III

Presupuestos para una antropología relacional

Escoto filosofa al interior de una experiencia concreta que se llama «experiencia franciscana», y que se presenta como una vivencia singular, al estilo y según el talante de Francisco de Asís, para quien todo se convertía en presencia, relación y encuentro. El Doctor Sutil elabora su filosofía al amparo de una comunidad viva, que le sirvió de arqueología espiritual previa y que condicionó su pensamiento y visión peculiar de la persona humana.

Heidegger, en su *Habilitationsschrieft,* considera al maestro franciscano como «el más agudo de los medievales». Cualidad que reconoce explícitamente Ortega y Gasset. Curiosamente, entre la antropología escotista y la orteguiana se dan notables convergencias.

Se encuentra gran sintonía entre la *ultima solitudo* y la *relación trascendental* de Escoto y la teoría que Ortega y Gasset expone sobre lo que él llama *ensimismamiento* y *alteridad.* En su libro *El hombre y la gente,* se dice «que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad.* Aunque haya infini-

dad de cosas que nos rodean, el hombre se siente *solo con* ellas como asimismo con otros seres humanos, pues él está *solo con* ellos. La persona humana conecta inevitablemente con cosas, animales y seres humanos, pero, en último término, la vida humana es, por esencia, *soledad*».

Sólo a través del ensimismamiento, del propio recogimiento, podrá conectar con su propia soledad radical y dar respuesta al acoso incesante de los otros y de lo otro. Lo que quiere decir que la auténtica filosofía, la verdadera filosofía «es retirada, anábasis, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo».

Pero desde el fondo de la soledad radical del hombre, que es su propia vida, late también un ansia, no menos radical, de compañía:

> «Desde el fondo de radical soledad, que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de *de-soledarizarnos* asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya». Aunque la verdad última del hombre es su soledad, su verdadero rostro aparece en la sociabilidad, alternando con el otro como su auténtico reciprocante, pues el estar abierto al otro es un estado permanente y constitutivo del hombre. La persona humana "al estar *a natividate* abierta al otro, al *alter* que no es él, es, *a natividate*, quiera o no, gústele o no, altruista"».

Es sorprendente la sintonía antropológica entre Duns Escoto, que desarrolla su pensamiento desde un horizonte ontológico, y Ortega y Gasset, que lo hace desde una perspectiva fenomenológica. Pero las intenciones y las metas son convergentes y complementarias. Se ve que el Doctor Sutil sigue transmitiendo un mensaje de gran modernidad. No ha pasado de moda pues fue un gran oteador de profundidades humanas.

Miguel de Unamuno veía en la escolástica medieval «mucha vida, mucha plenitud, profundísima originalidad». Y, al recordar al Doctor Sutil, escribe con vivacidad y espontaneidad: «¡Profundísimo revolucionario Duns Escoto! ¡Maravilloso libertador del espíritu! ¡Me cuesta admitir que aquella enseñanza medieval no haya dejado raíces hondas en la educación moderna!».

Con la *ultima solitudo*, propuesta por Escoto, podemos entender bien las exigencias y el alcance de la famosas reducciones de la feno-

menología de Husserl hasta llegar al *yo puro.* Y desde esa profundidad, poder desplegarse, a través de la *relación trascendental,* en la versión y orientación hacia fuera que manifiesta la intencionalidad de la conciencia. Tanto la *relación trascendental* escotista como la *conciencia intencional* de la fenomenología tienen un *carácter genitivo,* como gusta llamar Zubiri. Este mismo filósofo dice que la relación, más, la religación «es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia».

El hombre escotista es esencialmente relacional. La persona humana no es un ser acabado por el hecho de estar ya en relación constitutiva, sino que se realiza a través de la experiencia de las cosas y del encuentro con los otros, pues el mundo y los otros son el camino obligado de la realización personal. Por eso, la persona no sólo está relacionada con los otros y lo otro, sino que además se expresa como encuentro, acogida y diálogo.

La estructura relacional y dialógica del hombre es un tema que campea soberano en los más amplios y vastos sectores del pensamiento, de la ciencia y de la cultura actuales. El hombre es constitutivamente pluridimensional y su respectividad al no-yo crea relaciones ontológica y psicológicamente distintas. Frente a las cosas, se crea una relación de objetivación y de posesión domesticada. Frente al otro, tenemos una relación personal, que debe desembocar en comunidad. Frente a Dios, se da una relación espiritual y liberadora. Frente a la historia, una relación proyectiva como creadores de cultura. Frente a la sociedad, una relación política, pues nuestras acciones o negaciones inciden positiva o negativamente en el funcionamiento de nuestro vivir cotidiano.

Sin pretensiones de extrapolar circunstancias históricas y culturales ni de pretender ofrecer una imagen modernizante de Escoto, sí se pueden ver en él intuiciones y principios fecundos para colaborar en una antropología dialógica y relacional, al mismo tiempo que para elaborar un humanismo integral y de puertas abiertas.

EXCURSUS IV

SIGNIFICADO DEL CUERPO HUMANO

Escoto tuvo el mérito de intuir la fecundidad del tema del cuerpo, tema especialmente importante en la problemática antropológica actual. La intención anticipadora del Doctor Sutil sobre la corporeidad ha sido muy aguda e iluminadora. Cierto que al mundo actual no le va mucho la realidad cadavérica, pero la concepción naturalística del cuerpo queda seriamente cuestionada y debe ser reinterpretada desde nuevos principios metafísicos a los que puede iluminar la visión escotista.

En 1926 escribía Ortega y Gasset que el hombre europeo «se dirige recto a una gigantesca reivindicación de su cuerpo, a una resurrección de la carne». Desde el siglo XX se tiene gran interés y cuidado por el cuerpo, que se expresa intensamente no sólo en el deporte, sino también en la cultura, en el arte y en la filosofía.

El siglo pasado ha hecho un gran esfuerzo por profundizar en la corporeidad humana bajo el aspecto fenomenológico, ontológico y hermenéutico. Husserl, Ortega y Gasset, Merleau-Ponty, Sartre, Marcel, Zubiri, Laín Entralgo, etc. nos han dado espléndidos análisis de la corporeidad para mejor comprensión del hombre y de su relación con el otro y con el mundo.

Los fenomenólogos hablan del cuerpo físico y del cuerpo vivido, del cuerpo objeto y del cuerpo sujeto, del cuerpo fenomenal y del cuerpo experiencial, etc. E. Levinas analiza el cuerpo humano como presencialidad primordialmente ética, como rostro que me interpela. Es decir, el cuerpo se ha convertido en lenguaje, en presencia y en comunicación interpersonal. A través del cuerpo se descubren huellas, presencias y significados, que exigen una interpretación no sólo del sentido sino también de la participación del otro en su dimensión corpórea.

Una visión noble del cuerpo humano será muy útil para evitar lo que se ha llamado el «terrorismo intelectual de los laboratorios». Una concepción profunda y global del cuerpo humano podrá ayudar a la ciencia actual en el problema del clonaje, de los experimentos genéticos, etc. El hombre no puede reducirse a cuerpo, como

tampoco éste puede ser reducido a simple y pura materia. La visión escotista ofrece el fundamento epistemológico para defender la causa del cuerpo humano y su dignidad ontológica.

La fecha de 1965 es muy importante, porque fue entonces cuando se descifró el *código genético,* uno de los mayores descubrimientos científicos de la historia. Aun cuando en el mapeo del genoma humano todavía queda mucho por aclarar, sin embargo ello nos demuestra la comunidad fraterna que existe entre el cuerpo humano y las demás realidades materiales del universo.

Actualmente, con la llamada *ingeniería genética,* se puede transformar el cuerpo humano de manera impensada en tiempos pasados, como puede ser la clonación y la sustitución de órganos. Temas sumamente interesantes y desconcertantes para mentalidades con criterios medievales. Frente al cuerpo humano en cuanto tal, como es el del muerto, ¿el científico puede tratarlo como un simple trozo de investigación? El feto humano, en sus primeros momentos, ¿es simple materia? ¿Cuál es el estatuto ontológico del cuerpo humano en cuanto tal, tanto en la vida inicial como en el estado cadavérico?

Ciertamente que la tesis escotista de la *forma de corporeidad,* dada su propia significación, puede iluminar no poco en la concepción y valoración de *ese* cuerpo. Todo cuerpo humano, por ser humano, tiene su dignidad ontológica y no debe ser tratado como un trozo de materia cualquiera. La visión escotista puede servir para entablar un diálogo con los científicos para partir de ciertos criterios sobre la dignidad corporal, en cuanto realidad humana, con su propia dignidad, que jamás puede ser reducida a simple materialidad. Una concepción noble de la naturaleza humana podrá guiar al científico a tratar toda realidad humana con dignidad y evitar la manipulación genética por motivos discutiblemente humanos.

SEGUNDA PARTE

TEOLOGÍA ESCOTISTA

El espíritu y el ideal de S. Francisco de Asís
se manifiestan y patentizan en la obra de Juan Duns Escoto,
donde él logra plasmar el espíritu seráfico del Patriarca de Asís,
subordinando el saber al bien vivir.
Afirmando la excelencia de la caridad sobre la ciencia,
el primado universal de Cristo, obra maestra de Dios,
glorificador de la SS. Trinidad y
Redentor del género humano,
Rey en el orden natural y sobrenatural,
Resplandeciendo, a su lado, la belleza original
de la Virgen Inmaculada, Reina del universo,
logra patentizar las ideas soberanas de la redención evangélica,
especialmente aquello que S. Juan evangelista y S. Pablo apóstol
vieron de más excelso en el plano divino de la salvación.

.....

El Doctor Sutil, fundamentando su teodicea
en dos principios y razones extraídos de la S. Escritura:
«Yo soy el que soy» (Éx 3,14) y «Dios es amor» (1 Jn 4,16),
de modo admirable y sumamente persuasivo,
desarrolla la doctrina en torno a Aquel
que es la Infinita Verdad y el Bien Infinito,
el primer eficiente, el primer fin de todas las cosas,
el primero absoluto por eminencia,
el océano de todas las perfecciones
y el amor por esencia.
(PABLO VI, *Alma parens*, carta apostólica, 14-7-1966).

PREÁMBULO

La filosofía ve, observa y analiza la realidad que se presenta ante nosotros desde una perspectiva puramente racional. Desea conocer y explicar no sólo lo que existe, es decir, la existencia en su totalidad, sino también trata de saber en qué consiste la misma existencia. Analiza la existencia y todo lo que hay en ella, pero pretende además indagar eso que se llama la esencia o la fundamentación de la existencia. Frente a la realidad humana, surgen no sólo curiosidades, sino preguntas fundamentales e inquietantes, como pueden ser: quién soy, de dónde vengo, hacia dónde me encamino, el porqué de la muerte, si es posible la sobrevivencia o si la vida humana tiene el mismo destino que la del animal, qué es y en qué consiste la felicidad, etc.

Esas mismas preguntas se las plantea también la teología, pero desde otro horizonte mental y con respuestas diversas. Preguntas existenciales, que se plantean los mitos, las filosofías y las religiones. Y a las que se dan respuestas diferentes porque los horizontes mentales y temperamentales son diversos.

1. Cometido de la teología

La filosofía conoce no sólo el ser, en general, sino que, incluso, puede conocer el Ser infinito. Pero no logra conocer a Dios en cuanto Dios. Conocer a Dios en sí rebasa los límites de la filosofía y es competencia de la teología. La historia nos demuestra que los filósofos paganos no han conocido a Dios ni filosófica ni teológicamente. Pudieran haberlo conocido filosóficamente porque Dios es el Ser, al que la razón humana tiene la capacidad de probar. Pero, de hecho, ha sido la revelación la que enseña aquello que se manifestó a Moisés, quien, al preguntar a Dios por su nombre, se le da la respuesta: «Yo soy el que soy» (Éx 3,14). Dios, pues, es el Ser, el Ser-siempre o infinito.

Escoto analiza los límites de la pura razón frente al conociendo de Dios, como lo han demostrado los filósofos paganos. De hecho, se debe a la revelación el que sepamos que Dios es esencialmente el Ser, y que este Dios vivo es amor. A partir de estos principios revelados, el teólogo o el filósofo cristiano puede construir la propia filosofía del Ser infinito.

Gracias también a la univocidad del ser, se puede lograr el paso de lo finito a lo infinito. De este modo, nuestros conceptos finitos, liberados de sus limitaciones, podemos aplicarlos al ser infinito. Gracias también al hecho revelado de la creación, el mundo aparece como realidad contingente y el necesitarismo griego queda desmentido.

Todo esto, aunque sea muy importante, es aún abstracto, pues a Dios sólo se le ve desde fuera. Pero ¿cómo es Dios en sí? Aquí la filosofía debe callar, y es la teología la que puede hablar porque conoce, por la revelación, quién es Dios en sí, como ser personal y como comunidad trinitaria. Tanto para Duns Escoto, como para la Escolástica en general, la teología no puede limitarse al simple conocimiento de las verdades, pues debe hacer comprensible el misterio. De ahí, el recurso a la filosofía como gran mediación intelectual y racional para hacer razonable, no racional, las grandes verdades reveladas. Por eso, hay que distinguir claramente entre la fe, como contenido, y la fe como actitud. La filosofía ofrece sus préstamos mentales y conceptuales para que la teología pueda exponer y hacer comprensible los contenidos de la fe.

La «teología es la ciencia de Dios», fundamento y razón comprensible de las verdades reveladas. Esta ciencia divina es el conocimiento de Dios, que se ha revelado a sí mismo y nos ha dado a conocer lo que él es en sí: «Ninguna ciencia adquirida naturalmente con la propia razón puede ser sobre Dios» [1]. Solamente la teología, basada en la revelación, puede decirnos lo que es Dios en sí mismo. Dios es, pues, el centro, la razón formal y unificante de toda teología.

Aunque la teología se sirva de la filosofía, no depende de ella, sino de los datos revelados y de la fe. De este modo, la teología se

[1] *Report. Par.* Prol., q.3, a. 1 (ed. Vivès XXII, 46-47).

apoya sobre la razón o sobre la ciencia del ser, pero se fundamenta sobre la revelación. Elaborando el dato revelado, la filosofía nos demostrará la no contradicción del misterio, es decir, su credibilidad.

Para el doctor franciscano, la teología es la Escritura o contenidos de fe profundizados y desarrollados por la razón, sacando de ella las conclusiones lógicas de los principios revelados. Estas conclusiones, adquiridas gracias a la filosofía, no son filosóficas sino teológicas porque no se basan ni fundamentan en principios racionales, sino en los datos revelados. Son conclusiones de fe y no de ciencia propiamente dicha, porque parte de principios revelados y no de silogismos racionales.

2. ¿Es ciencia la teología?

El Doctor Sutil afronta una cuestión muy debatida en la escolástica, sobre si la fe puede coexistir con la ciencia. Es decir, ¿una misma verdad puede ser, al mismo tiempo, sabida y creída? ¿Se puede saber y creer, al mismo tiempo, la misma verdad? La cuestión estaba en saber si una verdad, demostrada por la razón, podría ser al mismo tiempo objeto de fe. Por ejemplo, el filósofo, para quien la existencia de Dios era una verdad clara, demostrada por la razón, podría aun decir: ¿creo en Dios, o, más bien, sé que Dios existe? Separándose de la tradición de su familia religiosa, el doctor escocés sostiene que la fe no puede cohabitar con la ciencia propiamente dicha.

Si la teología es una ciencia, ¿cómo podrá subsistir con la fe? Escoto toma de Aristóteles el concepto de ciencia y lo aplica a la teología: «La ciencia, en sentido estricto, implica cuatro condiciones. Primera, que sea un conocimiento cierto sin posibilidad alguna de error o de duda. Segunda, que sea de lo necesario y no de lo contingente. Tercera, que provenga de una causa evidente a la inteligencia. Finalmente, que sea sacada de principios evidentes a través del silogismo o mediante un discurso silogístico» [2].

[2] *Ord.* Prol., n.208 (I, 141). Cf. L. Vereecken, *Giovanni Duns Scot. tra aristotelismo e agostinismo* (Miscellanea Francescana, Roma 1996) 15-22.

Al proponerse hacer un trabajo científico, Escoto se sirve fundamentalmente del silogismo, y sus demostraciones tienden normalmente a la evidencia y al método matemático. No hay que olvidar su formación científica recibida en Oxford. Esto explica la complejidad de sus escritos. Admite la certeza de las conclusiones teológicas, pero no admite que la teología sea una ciencia propiamente dicha, ateniéndose a la segunda y tercera condiciones de Aristóteles.

La teología no sólo trata de lo necesario —Dios en cuanto tal—, sino también de lo contingente, como es la Encarnación y la creación. Más aún, el objeto de la teología no es evidente a la razón, ya que pertenece a la fe. Toda conclusión, sacada de un principio de fe, pertenece necesariamente al orden de la fe y no al de la ciencia.

Siguiendo la tradición de la escolástica, Escoto defiende que existen tres tipos de teología:

a) La *teología en sí o teología divina,* es decir, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas. El conocimiento perfecto que tiene Dios de todas las cosas coincide con la teología divina. Ahora bien, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y de todas las cosas, no es una ciencia propiamente dicha, porque no se ha logrado a través de un discurso racional ni por vía silogística, sino por simple intuición absoluta [3].

b) La *teología de los bienaventurados en la visión beatífica.* No es infinita como la de Dios, pues está limitada por la voluntad divina. Los bienaventurados no conocen todos los futuros contingentes, sino únicamente aquellos que Dios les permite entrever. Es decir, la teología de los bienaventurados es parcial y contingente [4]. No es una ciencia propiamente dicha porque no se logra mediante un discurso racional y silogístico.

c) Nuestra teología. Nuestra teología, al estar fundada sobre la revelación, sólo puede ser bíblica. Ahora bien, la teología bíblica es únicamente reflejo terreno de verdades que, en ausencia de evidencia y de intuición beatífica, podemos sólo creer. Este tipo de teología tampoco puede ser ciencia propiamente dicha, porque no proviene de principios evidentes a la razón, sino que se basan en la fe.

[3] *Ord.* Prol., n.200-201 (I, 135-136).
[4] Ibíd., n.203 (I, 137).

La teología divina es la comprensión del infinito desde sí mismo. La teología de los bienaventurados es una intuición parcial de los inteligibles. La teología de los hombres proviene de un creer primordial, basado en la revelación y en las verdades que de ella se derivan.

En oposición a algunos teólogos, que hacen de nuestra teología una ciencia subalterna a la ciencia de los bienaventurados, Escoto niega cualquier influjo de ella en nuestro conocimiento. Los defensores de la ciencia subalterna se contradicen, pues, por una parte, sostienen que la ciencia no puede subsistir junto con la fe; por otra, dicen que la ciencia subalterna depende de la fe. Lo que es una evidente contradicción [5].

Lo mismo que nuestra teología no es subalterna de la ciencia de los bienaventurados, tampoco es subalterna de la filosofía: «Sostengo que nuestra ciencia [teológica] no es subalterna de ninguna otra porque, aun siendo su objeto el Ser infinito, comprendido de algún modo en el objeto de la filosofía, al tratar el ser en general, no recibe de ella algún principio. De hecho, ninguna conclusión teológica es demostrable con los principios del ser ni con una razón que provenga del ser» [6].

Por otra parte, tampoco la filosofía es subalterna de la teología, pues ella tiene sus certezas independientes de la fe. Filosofía y teología son dos disciplinas autónomas, independientes la una de la otra, aunque la teología pueda servirse de la filosofía, y ésta pueda recibir de aquélla nuevas luces.

3. La teología como ciencia práctica

Para el doctor escocés, la teología no es una ciencia en sentido estricto, porque no está fundada sobre principios evidentes de la razón, sino sobre datos revelados y creídos por la fe. Tampoco es una ciencia subalterna porque no proviene de la ciencia de los bienaventurados ni es subalternante, pues no es el fundamento de la filosofía, que, por su parte, es una ciencia autónoma.

[5] Ibíd., n.210-216 (I, 144-148).
[6] Ibíd., n.214 (I, 146).

Sin embargo, es una ciencia verdadera *sui generis,* porque es el resultado de un desarrollo sistemático de principios verdaderos y ciertos, extraídos de la Revelación y explanados en un sistema arquitectónico, basado en principios y conclusiones según las reglas del silogismo. «La teología es la ciencia de las verdades contenidas en la sagrada Escritura, y de ellas pueden ser sacadas por vía de deducción sistemática» [7]. La teología, pues, es ciencia de la sagrada Escritura, conocimiento cierto basado sobre la Biblia y la fe en Dios, que revela, y en la iglesia, que es garante, gracias a la asistencia del Espíritu Santo.

Este maestro refuta a los que se oponen a las demostraciones teológicas bajo el pretexto de que ellas suprimirían el mérito de la fe. Ninguna demostración racional es capaz de suprimir el misterio de la fe. Nunca una demostración racional y silogística podrá suprimir u oscurecer el misterio. Por el contrario, una explicación teológica puede ayudar a clarificar la fe de aquellos que dudan o tienen serias dificultades de compaginar la razón con la fe. Creer también implica dudar.

La teología, que está al servicio de la fe, no es una ciencia puramente especulativa, que busca el saber por el saber. La teología está al servicio del amor y de la salvación de los hombres. La teología tiende ciertamente al conocimiento y clarificación de lo creído, pero está en función de una praxis que se articula en el amor. Se trata de una visión abiertamente franciscana. La teología no es una ciencia puramente especulativa y abstracta, sino una ciencia práctica, aunque se sirva de la especulación como mediación intelectual, pero siempre orientada a la vida, como un saber para vivir y obrar bien.

Brevemente, la teología es una ciencia práctica más que especulativa [8]. Escoto afirma que «la teología es verdaderamente práctica respecto al fin, al que el conocimiento debe conformarse naturalmente. Por eso, afirmamos que el conocimiento, en vista del fin, que es el gozo del amor, es más noble que el conocimiento especulativo» [9]. Si el objeto primario de la teología es el fin último, los princi-

[7] Ibid., n.204 (I, 237).
[8] Ibíd., n.124-132 (I, 89-91).
[9] Ibíd., n.353 (I, 229).

pios, que a ello conducen, son prácticos. Por consiguiente, los principios de la teología son principios prácticos. Lo mismo que las conclusiones que de ellos se derivan. «La inteligencia, iluminada por el espíritu teológico, se orienta a Dios como objeto de amor y según las reglas que orientan la vida práctica. Por tanto, la teología es una ciencia práctica» [10].

[10] Ibíd., n.314 (I, 208).

CAPÍTULO I

NATURAL Y SOBRENATURAL

Tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en la tesis de que el hombre, por naturaleza, busca la felicidad. Todos los hombres desean ser felices. No perseguir el logro de la felicidad es tan contradictorio como el desear fracasar en la empresa que uno se propone realizar. La búsqueda de la felicidad se logra en plenitud con la posesión del bien máximo. De hecho, el tema de la *vita beata* se encuentra en casi todos los filósofos como finalidad de la vida humana. Con ello, se demuestra que el hombre, por naturaleza, anhela la felicidad suma en conformidad con su ser racional. Ahora bien, para lograrla, los filósofos dicen que es suficiente atenerse a las posibilidades de la naturaleza humana, mientras que los teólogos subrayan la necesidad de lo sobrenatural.

1. La perfección de la naturaleza

Los filósofos «niegan todo conocimiento sobrenatural porque sostienen que el poder adquirir la propia perfección está en la capacidad de la naturaleza» [1]. Los filósofos subrayan el poder intrínseco de la naturaleza en su dinamismo y capacidad propios. La misma naturaleza puede lograr su propia perfección sin recurrir a un más allá. Esta postura es expresión del necesitarismo griego, continuada y defendida por Averroes. Los filósofos se ciñen sólo a la naturaleza, tal y como se presenta a la razón, sosteniendo que la naturaleza humana es completa en sus límites y que encuentra en sí misma la propia perfección. La finitud es autárquica y autosuficiente. No necesita de más añadiduras. Escoto ofrece una serie de argumentos, atribuidos a los «filósofos», que sostienen la no necesidad del hombre de una verdad y perfección sobrenaturales [2].

[1] *Ord.* Prol. n.5 (I, 4).

[2] Ibíd., n.24-25 (I, 15-16). Cf. O. BOULNOIS, *Duns Scot. Il rigore della carità* (Jaca Book, Milán 1999) 27-66.

Desde el punto de vista del teólogo, como es Duns Escoto, los argumentos de los «filósofos» constituyen un sistema cerrado sobre lo que puede llamarse felicidad filosófica, que se centra y culmina en la contemplación de la verdad, en la teoría metafísica de los conceptos más elevados. Es decir, el sabio es el más feliz entre los mortales. Escoto analiza la doctrina de los «filósofos», los critica en sus pretensiones, y presenta el ideal filosófico como totalmente limitado, pues es incapaz de detectar la relativa insuficiencia de la naturaleza, como asimismo la insalvable distancia entre Dios y los hombres, aunque la metafísica aristotélica tenga por objeto a Dios, pero sólo en cuanto «primer motor».

Escoto, frente a la teología racional del aristotelismo, trata de aclarar lo que en ella está confuso. Para ello:

— Separa la metafísica, ciencia del ente común, de la teología natural, ciencia de Dios en cuanto ente.

— Separa el conocimiento abstractivo de lo divino (teología natural) y el conocimiento intuitivo de Dios (don teologal sobrenatural).

— Distingue entre la perfección del acto intelectual del hombre (felicidad intelectual) y la perfección de la unión con Dios (felicidad teologal).

El Doctor Sutil no pretende demostrar la necesidad de lo sobrenatural con la razón, pues no se puede probar su existencia racionalmente ni siquiera su misma necesidad. Incluso no podemos ofrecer experiencia natural de ello. «No se puede demostrar con la razón natural que algo sobrenatural pertenezca al *homo viator,* ni que sea una exigencia para su perfección» [3]. Sólo por la teología puede demostrarse la necesidad de lo sobrenatural. Racionalmente no se demuestra «que el hombre esté ordenado a un fin sobrenatural» [4], y que el conocimiento natural no sea suficiente para prepararnos a ello. Se «admite que Dios sea el fin natural del hombre; sin embargo, no se puede lograr naturalmente, sino sobrenaturalmente» [5]. Esta tesis da razón de la sobrenaturalidad y gratuidad absoluta, y, al mismo tiem-

[3] *Ord.* Prol., n.12 (I, 9).
[4] Ibid., n.49 (I, 30).
[5] Ibid., n.32 (I, 19).

po, de la intimidad inmanente de la gracia que penetra la misma esencia del hombre, quien encuentra en la vida íntima con Dios su perfección adecuada y plena.

Estamos, pues, ante una capacidad natural que, paradójicamente, es deseo ontológico de una perfección sobrenatural. Es natural porque se identifica con la misma naturaleza del ser espiritual. Y es sobrenatural, al mismo tiempo, porque no se puede verificar y, menos aún, lograr con los medios naturales.

Filosofía y teología son dos discursos coherentes, pero exclusivos. Está en su derecho el filósofo cuando reivindica la autosuficiencia de la naturaleza, pues su punto de vista es totalmente legítimo, aunque puede ser superado, ya que su perspectiva no es la razón última. La teología puede ofrecer un nuevo estatuto cognoscitivo al plano racional, que no se base sobre el fundamento de la sola razón, pero que tampoco vaya contra ella. El Doctor Sutil no pretende disminuir la dignidad de la razón. Todo lo contrario, trata de elevarla a un grado que ni siquiera ella lo podría sospechar.

Para el maestro franciscano, no hay oposición insuperable entre filosofía y teología, como ya se vio en la primera parte de este libro, sino más bien colaboración entre diversas disciplinas. Pero, frente al tema de la felicidad humana, se deben distinguir tres planos diversos: el deseo natural de felicidad (fin último del hombre), la felicidad natural (filosófica) y la revelación sobrenatural de los medios necesarios para lograrla. El proyecto de la teología escotista consiste en reconocer los derechos de la naturaleza, en admitir la posibilidad de una felicidad natural y en demostrar la superioridad de la felicidad teologal frente a la perfección natural del ser humano.

Según este doctor, se llama natural aquello que tiene un principio activo natural finito, sea porque obre necesariamente, sea porque lo haga libremente. En tanto que se llama sobrenatural un principio activo natural infinito [6]. Es interesante subrayar que para Escoto lo sobrenatural es el infinito. En sentido estricto y restringido, lo sobrenatural no es otra cosa que Dios, principio infinito. De este modo, se caracteriza la acción de Dios, quien no está obligado a

[6] *Report. Par.* IV, d.43, q.4 (ed. Vivès 520-523).

las leyes que él mismo ha prescrito a los seres creados, y que puede producir él mismo el efecto de las causas segundas. Lo sobrenatural implica, por tanto, una condescendencia por parte de la causa superior, que accede a no producir un efecto natural correspondiente a su naturaleza.

Al hombre se le ha dado la «capacidad de Dios», que se manifiesta en su tendencia tanto de la inteligencia como de la voluntad mediante el deseo de un conocimiento y de un amor sin límites. Ahora bien, el ser humano no logrará este impulso de felicidad infinita sin la ayuda de Dios. Aunque la criatura humana tenga ese deseo de infinito, no lo alcanzará si no es con la ayuda divina. «Dios es el fin natural del hombre, pero tal fin no se podrá realizar si no es sobrenaturalmente» [7]. Dios, libre y gratuitamente, ha creado al ser humano para un fin sobrenatural, que, de por sí, no puede alcanzar sin la condescendencia divina, es decir, sin la gracia.

2. El poder de la gracia

La gracia es «la participación en la vida divina» [8]. Es un don que eleva el alma a la esfera de lo divino. Participar en la vida divina significa compartir el misterio de Dios. La gracia, elevando el alma a la participación divina, de algún modo la diviniza y, con ello, supone «la alegría anticipada» [9]. Es el germen de la beatitud, que será la plenitud del gozo, y el principio operativo que evite los obstáculos de la plena realización personal.

Si la gracia es apertura y participación en la naturaleza divina, y si Dios es caridad, la gracia es, por su naturaleza, caridad y amor. El doctor escocés afirma «que la gracia es una virtud, y que es realmente la caridad» [10]. Sin embargo, no pueden identificarse ambas, pues existe diferencia entre ellas ya que «toda gracia es caridad, pero no toda caridad es gracia» [11]. De hecho, Dios es caridad, mas

[7] *Ord.* Prol., n.32 (I, 19).
[8] *Ord.* III, d.13, q.4, n.14.
[9] *Ox.* II, d.26, q.un., n 4 (ed. Vivès XIII, 237).
[10] *Report. Par.* II, d.27, q.un., n.3 (ed. Vivès XXIII, 480).
[11] *Ox.* II, d.27, q.un., n.3 (XIII, 239).

Dios no es gracia. El concepto de gracia incluye el de don, el don creado. Puede decirse que el don creado es caridad en cuanto que es Dios mismo, que habita en el alma, la introduce en la participación de su esfera y la acoge en su mismo ser, divinizándola en cierta manera.

En cuanto realidad creada, el don es la gracia, es decir, el estado del alma elevada y transformada por la presencia activa de la divinidad. Si por algún motivo se retirara esta presencia divina, el alma tornaría a ser ella misma en su misma naturaleza. Por tanto, «aunque caridad y gracia sean la misma realidad, incluyen, no obstante, conceptos diversos» [12]. «La caridad no es un hábito distinto de aquel por el que el Espíritu Santo habita en el alma» [13]. Tal hábito es la gracia o la caridad creada, que es el estado del alma elevada y transformada por la presencia activa del Espíritu Santo, quien eleva el alma a la participación de la acción divina. Mientras la gracia, caridad creada, es forma accidental del alma, el Espíritu Santo, caridad increada, es la forma subsistente en la intravida divina.

Escoto insiste en que la gracia es caridad. Y la caridad es una participación en la vida de Dios [14]. A través de él «el alma se hace deiforme gracias a la especial inhabitación de Dios, como el carbón se convierte en fuego, igniforme, mediante el fuego que está presente en él» [15]. Y lo mismo que con la falta de fuego se reduce el carbón a su estado natural, así la ausencia de la presencia divina reduce el alma a su estado natural, sin la gracia y sin la caridad.

Pero dado que la caridad, el amor, reside en la voluntad, la gracia está esencialmente en la voluntad: «La gracia, que es la caridad, reside en la voluntad» [16]. Todo esto está en perfecta armonía con el primado de la voluntad. Dado que la beatitud es esencialmente amor, y ella reside fundamentalmente en la voluntad, lo mismo debe decirse de la gracia, que es la beatitud inicial.

Ello no significa excluir a la inteligencia, pues ésta no la excluye sino que la incluye como disposición esencial de la beatitud razona-

[12] *Report. Par.* IV, d.12, q.1, n.4 (ed. Vivès XXIV, 136).
[13] *Ord.* I, d.17, p.1, q.1-2, n.170 (V, 219).
[14] *Ord.* III, d.13, q.4, n.69-70 (IX, 412-413).
[15] *Ord.* II, d.26, q.un., n.16 (VIII, 275).
[16] *Ox.* IV, d.6, q.11, n.4 (ed. Vivès XVI, 650).

ble y racional. «Un acto es más perfecto cuanto más perfectamente se une con su objeto. Ahora bien, el acto de la voluntad se une a su objeto como es en sí, no como el acto del entendimiento, que lo posee a modo de objeto. Es indudable que Dios, como objeto beatificante, es absolutamente más noble en sí mismo que en cuanto está en el cognoscente» [17].

En coherencia con el voluntarismo, tal como se verá más adelante, Escoto acentúa la prioridad de la voluntad. «La beatitud está esencial y formalmente en el acto de la voluntad porque sólo y simplemente ésta alcanza el bien infinito en cuanto gozo» [18], que representa la felicidad suprema. «Si es verdad que las dos facultades concurren a la beatitud, es verdad también que la facultad principal posee primordialmente la beatitud. Por tanto, la voluntad concurre a la beatitud más que la inteligencia. Si se quiere considerar la razón principal de ello, hay que decir, que, en último análisis, es la voluntad sola la que es transformada» [19], ya que la felicidad es el amor. Aquí se opone san Pablo a Aristóteles, pues para el filósofo el saber es superior al amor, mientras que el apóstol dice que lo más excelente es el amor [20].

El Doctor Sutil sostiene que la caridad, en cuanto actitud habitual, «no se distingue de la gracia santificante, pues es por la caridad, y no por la fe ni por la esperanza, como el Espíritu Santo habita en el alma» [21]. La caridad y la gracia «son una misma realidad, que se considera bajo dos aspectos: se dice caridad, en cuanto que tiene a Dios como objeto amado; y se dice gracia, en cuanto que tiene a Dios como amante, es decir, en cuanto que acepta y ama al hombre» [22].

Escoto es considerado como el teólogo de la caridad, del amor más desinteresado: «El amor es tender hacia el objeto según lo que él es, incluso, si por un imposible, se pudiera prescindir del bien

[17] Ox. IV, d.49 q.ex latere, (ed. Vivès XXI, 163).
[18] *Report. Par.* IV, d.49, q.2, n.20 (ed. Vivès XXIV, 630).
[19] Ibíd., q.3, n.7 (ed. Vivès XXIV, 623).
[20] Ibíd., q.2, n.11 (ed. Vivès XXIV, 625).
[21] *Lectura* d.27, q.un, n.2 (XIX, 271).
[22] Ibíd., n.5 (XIX, 272).

que reporta el amante» [23]. Esto repercutirá con claridad en la moral de los actos indiferentes, como se verá en el capítulo correspondiente.

Distinguiendo la caridad de la esperanza, el maestro franciscano hace de la esperanza un amor interesado, en tanto que la caridad es el amor desinteresado [24]. Todo aquello que Dios produce fuera de sí, lo hace con suprema caridad, «para comunicar la propia bondad» [25]. «Amar a Dios con amor de caridad significa querer el objeto en sí mismo, aunque por un imposible ello no correspondiera al bien de aquel que lo ama» [26].

La caridad es, pues, amor desinteresado y no egoísta, que tiene como modelo el mismo amor divino. Por ello, amar a Dios exige amar también al prójimo como Él lo hace y lo exige: «Es necesario amar al prójimo mediante el mismo *habitus* con el que se ama a Dios» [27]. Dado que la virtud de la caridad es una sola, se debe extender tanto a Dios como a los demás seres humanos.

3. **Deificación del hombre**

Una vez más entran en discusión filósofos y teólogos sobre el tema de la dignidad y el destino del hombre. El punto de vista del filósofo es restringido y excluyente, ya que sólo reconoce su propio ámbito y defiende la autosuficiencia de la naturaleza. Lo que no entra en su horizonte particular, lo rechaza por falta de legitimidad racional. Escoto ha subrayado, con no pocos argumentos, la insuficiencia del punto de vista filosófico. Los filósofos han ignorado la necesidad de la gracia y, con ello, se han equivocado en lo referente al fin último de la vida humana. Sin embargo, el punto de vista del teólogo es más abierto y englobante, pues comprende el del filósofo, al mismo tiempo que señala sus límites y declara su insuficiencia

[23] *Ord.* III, d.27, q.un. n.14 (X, 52).
[24] Ibíd., n.68-69 (X, 79).
[25] Ibíd., n.18-20 (X, 53-55).
[26] Ibíd., n.16 (X, 53).
[27] Ibíd., n.1 (X, 83).

en no pocos campos de la existencia humana. El teólogo ofrece al hombre un fin más perfecto y elevado que el filósofo.

La teología no se limita a la naturaleza, sino que desemboca en una perfección mayor, gracias al suplemento de luz que recibe de la fe. Mientras que el filósofo conoce las naturalezas, consideradas en sí mismas, el teólogo conoce la naturaleza en su relación con los estados históricos del ser humano, y en relación con otra naturaleza, como es la sobrenatural. Por este motivo, sólo el teólogo reconoce la necesidad de la gracia.

La excelencia de la naturaleza del hombre es tal que no está sometida a ningún agente natural, entendiendo por tal un agente no libre. Ningún entendimiento no libre puede tener mayor dignidad de cuanto tenga la libertad humana [28]. El filósofo no puede probar la incapacidad del hombre para conseguir la beatitud tal y como la proponen los teólogos. Y mucho menos puede probar que tal posibilidad envilezca la naturaleza humana [29].

La beatitud, de origen sobrenatural, confiere mayor nobleza a la naturaleza de cuanto logra la felicidad de origen natural. Escoto tiene una idea muy elevada del ser humano, que goza de un estatuto privilegiado en la jerarquía de todos los seres creados. Es como el mediador entre la naturaleza y Dios. Y aunque la naturaleza tiene la perfección, que le concede la filosofía, sin embargo, la felicidad teologal es mucho más noble y superior, pues es capaz de recibir un acto de origen divino.

La teología, pues, está al servicio del hombre, al que le da las perfecciones de que es capaz y a las que aspira. Con esto, puede afirmarse que el pensamiento de Escoto es un humanismo teológico y una teología de la libertad [30].

Toda criatura, en este mundo, se mueve por un fin y, para ello, dispone de los medios adecuados para su logro. Es decir, toda criatura está dotada de un impulso, o deseo natural, como tendencia espontánea hacia su misma realización. «Todo agente obra por

[28] *Ord.* Prol., n.73 (I, 45).

[29] Ibid., n.75 (I, 46).

[30] Cf. C. Bérubé, «Humanisme et vertus théologales chez Duns Scot», en *Homo et mundus*, o.c., 7-25; P. Vignaux, «Infini, liberté et histoire du salut», en *Deus et homo ad mentem Ioannes Dunsa Scoti*, o.c., 495-507

un fin» [31]. «Todo agente que obra por un fin actúa gracias al apetito del mismo» [32]. El deseo o la tendencia o el apetito naturales son inclinaciones e impulsos hacia la propia perfección. Junto a los varios y diversos deseos del cuerpo humano, que tienden hacia su propia finalidad, están además los deseos y tendencias de la inteligencia y de la voluntad, que se orientan hacia sus objetos propios, como son el conocimiento y el amor. Abstractamente, buscan no sólo el propio objeto, sino también la causa primera del ser, como es Dios. La misma inteligencia tiene gran tendencia al infinito. La inteligencia no tendrá reposo hasta que no haya visto la misma esencia divina, y ésta en su infinitud [33].

Eso que se dice de la inteligencia vale también para la voluntad. «Toda voluntad creada está hecha de tal modo que nada en la naturaleza la puede satisfacer porque sólo puede satisfacerla el bien infinito» [34]. Es decir, únicamente Dios, visto y poseído a través de la inteligencia y plenitud del amor, puede satisfacer la inteligencia y la voluntad en su tendencia al infinito. Las potencias intelectiva y volitiva encuentran su objeto adecuado sólo en el ser infinito, único capaz de satisfacer su deseo.

La satisfacción del apetito es la perfección del ser, su felicidad y su paz. La satisfacción de la inteligencia y de la voluntad, en la visión y posesión de Dios, concreto e infinito, consiste en la beatitud en cuanto seres humanos. «Es evidente que la voluntad, en virtud del apetito natural, tiende necesaria, constante e intensamente a la beatitud. Y esto, no en general, sino en concreto. Ello es evidente, porque la naturaleza no puede permanecer tal sin ese tender hacia la propia perfección. Si se suprime dicha tendencia, se destruiría la misma naturaleza» [35].

[31] *Ord.* I, d.2, p. 1, q.1-2, n.61 (II, 166).
[32] *Ord.* Prol., n.13 (I, 9).
[33] *Coll.* II (ed. Vivès V, 142-149).
[34] *Report. Par.* II, d.23, q.un., n.6 (ed. Vivès XXIII, 109).
[35] Ox. IV, d.49, q.10, n.2 (ed. Vivès XXI, 318-319).

4. El deseo natural de Dios

El ser humano tiene una naturaleza y una sobrenaturaleza, pues ha sido creado por Dios para vivir en este mundo, pero también para verlo y poseerlo intelectualmente y gozarlo en el amor. He ahí por qué ha sido empastado de inteligencia y voluntad, con tendencia y tensión hacia el infinito. El hombre es «capaz de Dios» *(capax Dei)*, según la clara y profunda expresión agustiniana, que Escoto la toma y la potencia en su pensamiento teológico. Está claro que «el hombre no posee el principio activo suficiente para alcanzar la beatitud» [36]. Sin embargo, «el deseo natural no puede tener por objeto lo imposible porque, en tal caso, sería inútil» [37]. Un deseo natural, de lo que es imposible, supondría una contradicción en la naturaleza, pues sería un efecto sin causa o una potencia estéril. Si tal deseo no puede ser realizado naturalmente, sí puede serlo sobrenaturalmente. «Defiendo que Dios es el fin natural del hombre. Sin embargo, tal fin no puede lograrse naturalmente, sino sobrenaturalmente» [38].

Esta solución escotista deja abierto un problema filosófico nada fácil de responder. Un deseo natural, que la naturaleza no puede naturalmente conseguir, parece incluir filosóficamente la contradicción o aporía de un deseo vano y estéril o de una potencia impotente. Frente a esta dificultad, Escoto afirma que tal deseo no es vano si puede realizarse de algún modo, es decir, si es capaz de conseguirlo dentro del sistema llamado *hombre*, que pertenece tanto al orden natural como al sobrenatural. Por tanto, el deseo natural no es vano, ni es una frustración, si logra realizarse mediante una causa superior a lo finito, ya que el ser humano es una realidad compleja de finito e infinito, de humano y de divino. Con otras palabras, el hombre está empastado de contingencia y de trascendencia. «De hecho, ningún hombre nace en estado de naturaleza pura y Dios conducirá la naturaleza racional a su fin, al menos que ésta no ponga voluntariamente resistencias» [39].

[36] *Coll.* XII (ed. Vivès V, 193-199).
[37] *Ord.* I, d.3, p.1, q.3, n.116 (III, 72).
[38] *Ord.* Prol, q.1, n.32 (I, 19).
[39] *Ord.* II, d.33, q.un., n.18 (VIII, 368).

El deseo natural no es, pues, vano y estéril, porque está destinado a ser realizado. No existe contradicción alguna en el hecho de que tal deseo natural sea alcanzado sobrenaturalmente, ya que ello no proviene de la naturaleza pura, sino de una naturaleza ordenada a un fin sobrenatural. Aquí entra de lleno todo el poder de la gracia divina, capaz de imprimir en el hombre el deseo de infinito.

Este impulso al infinito, o capacidad de Dios, es un deseo natural porque proviene de la misma criatura racional. Puede llamarse también sobrenatural por causa de su objeto, que es sobrenatural, y por el hecho de que no brota de la naturaleza pura sino de la naturaleza ordenada en su estructura ontológica, con tendencia a un fin sobrenatural. En este hecho sorprendente, es la teología quien nos ilumina y no la simple razón filosófica. Iluminado por la revelación, el teólogo puede demostrar filosóficamente que el hombre posee el deseo natural de la beatitud. Y que tal deseo no es otra cosa que la tendencia de la inteligencia y de la voluntad hacia su más alta perfección. Que la beatitud es precisamente la plena satisfacción de tal tendencia al infinito mediante la participación en la vida divina. Todo aquello que es capaz de Dios no puede ser saciado más que por él [40].

Escoto habla del deseo del Infinito que anida en el ser humano. Ese deseo se transforma en pasión por el Infinito, que encarnó Francisco de Asís, y de la que siglos después escribirá Kierkegaard como elemento filosófico existencial. Ahora bien, esa pasión se desarrolla con su propia dialéctica. La dialéctica del infinito es muy distinta de la dialéctica de lo finito. En esta última, las antítesis se concilian en una síntesis final finita, donde el círculo se cierra en su misma finitud. En la dialéctica del infinito no ocurre lo mismo, sino que siempre está abierta hacia ese Absoluto o infinito, que es Dios, en el que se da y se armoniza la coincidencia de los opuestos, en una dinámica inacabada y siempre abierta.

La beatitud es la felicidad suprema del ser humano. Es su perfección y la plena realización de su deseo de infinito. La actualización

[40] *Ord.* I, d.1, p.1, q.1 (II, 1-16).

máxima de su ilimitada potencia en el conocer y en el amar. La beatitud es el triunfo de la caridad porque ella es participación vivida en Dios, que es amor.

Escoto se pregunta si la beatitud es la misma para todos. Objetivamente, sí, porque es la posesión del mismo Dios. Subjetivamente, no, porque tal posesión será proporcionada al grado de caridad de cada cual, es decir, según la intensidad de identificación con Dios, encarnada y vivida en la tierra y con relación a la de caridad practicada. Igualmente «será desigual el gozo en el cielo, desigual la alegría, desigual la actividad de amor y el afecto que de ello se sigue. Se tendrá por referencia el mismo objeto, pero no según el mismo grado de amor» [41].

5. ¿Está predestinado el hombre?

En la relación entre el hombre y Dios, la distancia es infinita y nuestros pensamientos nunca llegan a penetrar en el misterio, aunque siempre la mente humana intente clarificar lo que está más allá de la comprensión y del conocimiento racional. Existe un más allá, el cual deseamos atrapar en el más acá. Hay verdades que, por separado, no cuesta mucho aceptar, pero, cuando se trata de simultanearlas, surge la paradoja, el dilema y la gran oscuridad. Uno de esos problemas límite, o misterio inexplicable, es cómo armonizar la gracia divina con la libertad humana. Se trata de ese misterio, llamado predestinación divina, que los teólogos de todos los tiempos han afrontado, pero poco han logrado aclarar.

El destino eterno del hombre parece ya fijado por la predestinación de Dios, que hace pensar en que él determina libremente sus gracias, de las que depende la salvación o la condenación. Por otra parte, si Dios, desde la eternidad, conoce todo por su ciencia infalible, ¿no estará ya todo predeterminado? ¿Cómo armonizar la presciencia infalible de Dios con la contingencia humana y con lo imprevisible de las reacciones libres del ser humano, es decir, del li-

[41] Ox. IV, d.50, q.6, n.10 (XXI, 567).

bre albedrío? Los teólogos siempre han tratado de dar una razonable solución a esta aporía, enigma o misterio.

En este tema, como en otros, los adversarios de Escoto le han hecho decir lo contrario de lo que él pensó y escribió. Parece que en algunos de aquellos, que tratan de aclarar el misterio divino, se da no poca confusión, por no decir distorsión, cuando pretenden explicar lo humano. Pues han adjudicado al Doctor Sutil la teoría de que, según él, deformando su tesis sobre el voluntarismo, Dios condena o salva arbitrariamente, sin otro motivo que el de su despótica voluntad.

Un texto escotista aclara su mismo pensamiento en esta cuestión tan debatida. «Se puede decir que para la predestinación no existe razón alguna, ni siquiera por parte del predestinado, anterior a la misma predestinación. Sin embargo, para la reprobación hay una razón antecedente no a la acción de Dios, ya que en tal caso él sería pasivo, sino al acto mismo de la reprobación, la cual tiene en sí la propia causa» [42].

El cielo es puro don divino, aunque también merecido por la persona con sus méritos. La beatitud es un don divino, porque el mérito mismo depende de la gracia. La reprobación, sin embargo, es querida y merecida por la libre voluntad del hombre, no por decreto divino.

Esta tesis escotista contrasta no poco con el siguiente texto, muy sorprendente, del Aquinate, que encontramos en su *Suma teológica:*

> «Dios quiso evidenciar, entre algunos de los hombres, su bondad bajo forma de misericordia, teniendo piedad de ellos. En otros, que condena, quiso manifestar su bondad en forma de justicia, castigándolos. He ahí, por qué elige a unos y reprueba a otros [...] Pero la única razón, por la que elige a unos para la gloria y condena a otros, es la voluntad divina» [43].

Según el maestro franciscano «la reprobación encuentra su motivo por parte del objeto, es decir, en el pecado final» [44]. Brevemente, la razón de la predestinación está en la misma bondad de Dios. En

[42] *Ord.* I, d.41, q.un., n.40 (VI, 332). Cf. W. Pannenberg, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica* (Biblioteca Francescana, Milán 1994).
[43] Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica,* I, q.23, a.5 ad 3.
[44] *Ord.* I, d.41, q.un., n.42 (VI, 333).

tanto que el motivo de la reprobación se encuentra en el pecado final, en el que muere el reprobado.

El pecado lleva en sí mismo la sanción, siendo el hombre el que elige la condenación, y no Dios, que sólo crea el bien, siendo el infierno y el mal la negación del bien supremo y necesario. «No hay nada de sorprendente en el hecho de que el proceso de la predestinación y aquel de la reprobación sean distintos. De hecho, todos los bienes deben ser atribuidos a Dios, como causa principal. Sin embargo, los males deben ser atribuidos a nosotros mismos. Por este motivo, es conveniente que Dios predestine sin motivo, en tanto que parece imposible que él quiera condenar a alguno sin más y sin considerar en él el pecado final» [45].

Frente a la cuestión de cómo conciliar la presciencia divina, la contingencia y la libertad humana, Escoto dice que se trata de un falso problema, que encuentra su razón de ser en nuestra fantasía o en el hecho de que nosotros suponemos en Dios un pasado y un futuro, mientras que él está en un eterno presente. Él ve una acción o una realidad en el presente mismo en el que acontece y no en el futuro.

No existe predestinación alguna por parte de una ciencia que no se encuentra en el pasado, sino en el eterno presente. Por este motivo, la predestinación, que es la presciencia, no se opone al hecho de la contingencia y de la libertad humana. Resumiendo, parece que para Escoto la predestinación no es otra cosa que la llamada general a la salvación, a la cual el hombre siempre es libre de responder positiva o negativamente.

Dios llama a todos los hombres a la salvación. «Quiere salvar a todos los hombres y desea que todos sean salvados en la medida en que eso dependa de él; y esto con voluntad antecedente, dándoles los dones naturales, las leyes rectas y la ayuda común suficiente para la salvación» [46]. El maestro franciscano no duda en afirmar que «Dios quiere que todos se salven» [47]. Dios es infinitamente generoso en la distribución de sus gracias. Está en la voluntad humana el

[45] Ibíd., n.46 (VI, 334).
[46] Ibíd., n.7 (VI, 379)
[47] Ibíd., n.8 (VI, 379)

aceptar y colaborar o el rechazar y el rebelarse, pues Dios es en cada hombre lo que el hombre le permite ser. El hombre es «capacidad de Dios» tanto para aceptarlo como para crear nuevos ídolos. La tregua de Dios siempre es permanente, mientras es el hombre el que decide su destino, porque su libertad es inmensa para el bien y para el mal.

CAPÍTULO II

DIOS UNO Y TRINO

Si al tratar de Dios, en la primera parte, veíamos al filósofo Escoto con ojo de teólogo, en esta parte vemos su mirada de teólogo con dialéctica y gafas de filósofo. Las verdades reveladas rebasan la capacidad de la razón, pero necesitan de la misma porque la revelación es razonable, aun cuando sea libre. Es cierto que las verdades reveladas pertenecen al campo de la fe, pero también es cierto que éstas deben presentarse de forma comprensible y razonable. Para ello, los préstamos de la filosofía, en este caso de la filosofía griega, son esenciales. El problema estará en saber si las verdades teológicas entran adecuadamente en la horma de los conceptos filosóficos o si éstos no deforman aquéllas como hacen los zapatos con los pies de las jóvenes chinas.

Hay que reconocer que el lenguaje siempre es inadecuado para encarnar todo el contenido del significado humano y, no digamos, del misterio divino. Pero tenemos conciencia de la ambigüedad del lenguaje y de la cultura del límite. Y, por ello, se acepta el riesgo de equivocarse o, al menos, de no convencer a todos. Las diversas teologías son paradigmas culturales que exigen confrontación y no poca humildad. Eso es lo que nos enseña la ciencia con la teoría de sus paradigmas. Con frecuencia el teólogo es propietario de un superávit de verdades, pero con notable déficit de humildad.

1. Dios uno

El Doctor Sutil afirma categóricamente que «Dios no puede ser conocido por el hombre naturalmente con conocimiento adecuado y particular, es decir, en su esencia y tal como es en sí» [1]. Histórica-

[1] *Ord.* I, d.3, p.1, q.1-2 n.56 (III, 38). Para la exposición de este capítulo me sirvo, fundamentalmente, del estudio de L. VELTHUIS, *Giovanni Duns Scoto: tra aristotelismo e agostinismo.*

mente, puede decirse que todos los pueblos han llegado a reconocer la existencia de Dios, aunque de muy variadas formas. Sin embargo, la idea del verdadero Dios, uno y trino, y como Espíritu infinito, únicamente la revelación bíblica ha sido capaz de desvelarla. Será a partir de este hecho como podremos saber quién es Dios en sí mismo y en sus manifestaciones exteriores. «Ninguna inteligencia creada puede conocer a Dios en sí mismo; y ninguna esencia cognoscible puede hacernos conocer naturalmente la esencia de Dios como tal» [2].

Sabemos, por todo el testimonio de la Biblia, que Dios es uno. Y que el politeísmo es el gran pecado que más se persigue en los libros bíblicos. Ahí están los textos de Moisés y de los profetas. No obstante, Escoto somete la misma razón a un profundo proceso de motivos en la defensa del Dios uno. Para demostrar la unicidad de Dios, el Doctor Sutil prueba la unidad del entendimiento infinito, de la voluntad infinita, del ser necesario y del bien infinito. De todos ellos, deduce la unicidad de la naturaleza divina. Para conocer sus argumentos finos y su dialéctica profunda, se remite al lector a la conclusión 11 de su breve y bello tratado sobre *El primer principio.*

Pero es en la luz de la revelación de Jesucristo, como Verbo encarnado, en la que el maestro franciscano trata de penetrar en la intravida de Dios, como ser uno y trino, como ser infinito, creador del mundo y totalmente distinto de él. Siendo totalmente diferente del universo, Dios es en sí mismo el Ser eminentemente personal. Como introducción y propedéutica a este apartado remitimos a lo que ya se dijo en la primera parte, al hablar sobre la cuestión de Dios desde la perspectiva metafísica.

Dios es un ser incausado y, por ello, subsiste por sí mismo, en sí y para sí. Es el Ser perfectamente personal. Y, siendo el Ser infinitamente personal, debe poseer todas las perfecciones que en sí mismas no entrañen imperfección alguna, como son: la simplicidad, la inmensidad, la inmutabilidad y la omnipotencia.

o.c., 23-49; como, asimismo, de L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo* (Miscellanea Franciscana, Roma 1999) 509-537; ID., «La Trinidad», en J. A. MERINO - F. M. FRISNEDA (eds.), *Manual de teología franciscana* (BAC, Madrid 2003) 118-144.

[2] *Ord.* I, d.3, p.1, q.1-2, n.57 (III, 39).

El modo de ser de Dios es la subsistencia creadora, aunque de un modo libre y liberal. «Ninguna realidad dona de modo perfecto si no dona por liberalidad, lo cual conviene verdaderamente al bien sumo, porque de la donación no se espera recompensa alguna, lo cual es propio de quien es liberal» [3].

El atributo divino, que Escoto subraya sobremanera, es el amor. Siendo Dios el supremo bien, quiere libremente comunicar su existencia a las criaturas para hacerlos partícipes de sus perfecciones. Expresión clara y maravillosa de ese amor libre y liberal es la creación de este mundo con todos sus seres. Dios, ser inteligentísimo y racionalísimo, no crea nada sin razón y sin un orden racional de motivos. Ahora bien, esta razón es siempre el amor, que es la esencia misma de Dios. Como asimismo el amor y la liberalidad son también la razón de existencia y de orden en el porqué de la creación.

2. **Dios trino**

En la exposición sobre la Trinidad, Escoto se aparta de las enseñanzas de Alejandro de Hales y de san Buenaventura, quienes ponen el amor como la estructura dinámica de la vida trinitaria. Aunque el doctor escocés defienda que el amor es la razón fundante del actuar divino en la intravida, no lo considera así en la acción divina hacia fuera. Con gran nitidez afirma que Dios es formalmente amor no sólo en su acción, sino también en su ser [4]. Sin embargo, su tesis no es que el amor sea la raíz formal para explicar el dinamismo hacia afuera de la vida trinitaria.

Al tratar sobre la Trinidad, el Doctor Sutil no considera el amor, al menos explícitamente, como razón metafísica de la pluralidad de las personas divinas. En su doctrina sobre la Trinidad procede de un modo científico y sistemático, como exigencia de su estructura filosófica. El conocimiento que podemos tener de Dios se expresa como el ser primero y la causa primera, pero no logra penetrar la es-

[3] *De primo principio*, c. 3, n.45.
[4] *Ord.* I, d.17, (V, 139 264).

tructura de su vida íntima o su misma razón de la deidad [5]. La razón humana no pasa ese umbral.

Gracias a la revelación del Verbo encarnado, sabemos que Dios es único en su naturaleza, pero no es solitario sino que es comunidad de tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. El filósofo no tiene argumentos ni a favor ni en contra de la posibilidad de tal pluralidad en Dios. Corresponde al teólogo cristiano afrontar el problema de la compatibilidad de la trinidad de personas con la unidad de Dios, afirmada tanto por la revelación como demostrada por la metafísica.

Duns Escoto se pregunta si «es posible que la unidad de la esencia pueda subsistir con la pluralidad de las personas» [6]. Evidentemente que se trata de un problema nada fácil de resolver. Y, para ello, recurre a la lógica, pero en ella no encuentra contradicción. «Es posible todo aquello que no incluye contradicción. Y no hay contradicción alguna en la afirmación de la unidad de la esencia con la de trinidad de personas. La contradicción consiste en afirmar o negar una cosa bajo el mismo aspecto. Sin embargo, en esta cuestión se trata de dos afirmaciones muy diversas: no se trata ni de afirmar ni de negar la unidad, ni de afirmar y negar la Trinidad, sino de la afirmación de la unidad de la esencia divina y de la afirmación de la trinidad de las personas» [7]. La unidad de la esencia se puede probar con la metafísica, que demuestra que Dios es el ser infinito. Ahora bien, el infinito sólo puede ser uno, ya que dos infinitos reales implicarían contradicción. Para ver y aceptar la unidad de la esencia, con la trinidad de personas, hay que recurrir a la noción de persona en su relación con la esencia.

3. Persona, sustancia y esencia

Sobre la concepción escotista de la persona remitimos a lo que ya se dijo en la parte primera, cuando se trató este tema en el apartado

[5] *Ord.* I, d.3, q.1-2, n.56 (III, 38).
[6] *Lectura* I, d.2, p.2, q.1, n.136 (XVI, 159).
[7] Ibíd., n 141 (XVI, 161).

de la antropología. El pensador franciscano rechaza la definición clásica de Boecio como «sustancia individual de naturaleza racional», y acepta la de Ricardo de San Víctor, para quien «la persona es una existencia incomunicable de naturaleza racional». La definición de este último evita la ambigüedad de la definición boeciana, que ve en Dios una sola sustancia subsistente en tres personas.

La categoría de incomunicabilidad de la persona no es una realidad negativa, como puede parecer, sino que expresa una realidad positiva en grado sumo. Aquí se entiende la incomunicabilidad como realidad consistente en sí misma, como realidad que se autoafirma y goza de máxima pertenencia. La persona es una realidad incomunicable porque es autónoma y existe plenamente: «La existencia autónoma o subsistencia incomunicable es el elemento constitutivo de la persona» [8]. La incomunicabilidad hace de la persona un ser singular e irrepetible, una excepción, un serse particular.

Ciertamente que la persona es una sustancia de naturaleza intelectual. Pero en Dios la sustancia o esencia es única e indivisible. La cuestión está en saber en qué se distingue la persona de la sustancia. La respuesta es que la incomunicabilidad es el modo de existir en su propia autonomía y pertenencia. Es el modo de poseer, de forma incomunicable, la única sustancia divina. Con otras palabras, la persona es el sujeto que existe o posee la sustancia intelectual de un modo incomunicable a otros. El modo de existir del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la naturaleza divina, es propio de cada una de las personas y distinto de las demás.

La unidad de las personas consiste en la posesión de la misma naturaleza y esencia divina. La distinción está en el modo propio y peculiar de poseer la misma esencia única o sustancia. Evidentemente que nos encontramos frente a un misterio nada fácil de comprender para la mente humana y nada sencillo de explicar con la lógica racional. Una pregunta inevitable surge a la afirmación de que si las personas trinitarias poseen la misma esencia y sustancia, de ¿qué modo, y en qué manera, podrá poseer cada una de ellas lo que es común a todas ellas y cuál es la distinción que las caracteriza?

[8] *Ord.* I, d.19, q.2, n.54 (V, 290).

Según Duns Escoto el estatuto ontológico y la dimensión positiva de cada persona divina es la relación trascendental que las contradistingue y que, al mismo tiempo, las relaciona. Él lo expresa del modo siguiente: «La esencia y la relación constituyen la persona, sea cual sea la razón de principio que tengan» [9]. Es decir, que, en la constitución de la persona divina, entran en juego la esencia y la relación. La esencia, en cuanto realidad sustantiva, en la que subsisten las tres personas divinas. En tanto que la relación es el elemento religante entre ellas, al mismo tiempo que las contradistingue.

Pero ahora surge la cuestión de si la persona divina es una realidad absoluta o relativa. El Doctor Sutil opta por defender que la persona, en sí, es un valor absoluto, por razón de la unidad de la esencia o sustancia, aunque sin olvidarse de que también está constituida por la relación. Por lo que puede afirmarse, al mismo tiempo, que es una realidad de carácter relativo. Frente a este problema dice este maestro: «Se puede conceder, para aquellos que sienten resistencias al hablar de las personas absolutas, que la solución común es que las personas son relativas y que la primera persona está constituida por su relación con la segunda» [10].

Resumiendo, puede decirse que la unidad esencial constituye la sustancia divina, común a las tres personas, que es absoluta. En tanto que las personas son relativas, en virtud de la relación mutua que existe entre ellas, por la cual son constituidas como términos referenciales. La unidad de las tres personas, con la esencia o sustancia común, fundamenta y constituye el *ser en* y el *estar en* como estatuto ontológico de la relaciones. En tanto que el *ser hacia* o el *estar referido hacia* de las personas es lo que constituye sus diferencias y modos de ser y de estar.

El fundamento estructurante y originante de las relaciones se basa en las procesiones inmanentes o fontales, por las que una persona engendra y la otra es engendrada. Las relaciones interpersonales divinas son el resultado terminal comunitario del mismo dinamismo absoluto de la sustancia divina. Por este motivo, puede decirse que Dios es absoluto si se tiene en cuenta su esencia o sustancia; pero es, al mismo tiempo, relativo si se consideran las relacio-

[9] *Quodl.* q.3, n.4 (ed. Vivès XXV, 120).
[10] *Ord.* I, d.28, q.3, n.93 (VI, 155).

nes de las personas trinitarias. Una única y sola esencia y subsistencia, que se expresa y se identifica con tres subsistencias personales: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Ése es el misterio inefable divino: una naturaleza en tres personas. Ante ese abismo de luz y misterio metarracional, Escoto reconoce los límites humanos para una adecuada comprensión tal y como deseamos que fuera y nos convenciera. No obstante, encuentra una cierta analogía del misterio trinitario con la estructura del alma humana, sustancia intelectual, creada a imagen divina. Para ello, recurre a la psicología del conocimiento humano.

El Padre engendra al Hijo, el Verbo, la Palabra, algo así como el alma, en su acción cognitiva, produce la idea y el concepto que se traducen en la palabra. El Hijo es la expresión del Padre, que se conoce sustancialmente en un acto infinito de inteligencia. La generación del Hijo está acompañada por un acto de amor infinito del Padre hacia el Hijo, y del Hijo hacia el Padre, resultando, de este amor recíproco y compartido, el Espíritu Santo.

Las acciones, tanto del pensamiento como del amor, que se identifican sustancialmente en el infinito, constituyen la misma esencia de Dios, acto puro de pensamiento y de amor, en donde el Padre es el principio, el Hijo el término de esa acción del conocimiento y del amor, y el Espíritu Santo es el término y el resultado del amor intercambiado y correspondido entre el Padre y el Hijo.

La esencia divina no es estática, sino dinámica infinitamente. Es acto puro y acción inacabada. Por tanto, las personas, que constituyen la esencia divina con sus relaciones, son dinámicas y participan del acto puro del dinamismo infinito. El Doctor Sutil expresa esta actividad divina con el término *devenir*, que no quiere decir el paso de la potencia al acto, sino el devenir puro, es decir, la procesión eterna o la procedencia de una persona de la otra. «La procesión de la persona divina es siempre un devenir, porque la persona no puede, en ningún momento, tener el ser si no es recibiéndolo actualmente de la persona que la produce. Y, no obstante, el ser de la persona es inmutabilidad y estabilidad absolutas» [11].

[11] *Quodlib.* q.12, n.6 (ed. Vivès XXV, 476).

Dado que la actividad pura de las personas constituye la misma sustancia divina, «resulta que toda y la misma esencia, que hay en el Padre, está también en el Hijo y en el Espíritu Santo. Y, por razón de la simplicidad divina, cada persona es esa esencia; y las tres personas son esa esencia» [12]. Por eso, Cristo, que es el Hijo, el Verbo del Padre, pudo decir: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,30).

Cada persona divina es la esencia de Dios; y las tres personas son la única esencia divina. En Dios hay tres personas, en la unidad de la misma esencia. Cada persona, y las tres conjuntamente, son realmente la misma esencia, aunque sean realmente diferentes entre sí. En breve, la esencia es común a las personas, pero la realidad de cada una de ellas goza de propia diferencia. Frente a este misterio de ser uno, en esencia, y tres, en personas, Escoto, como los demás escolásticos, se planteaba el problema sobre la naturaleza de la distinción que existe entre las tres personas y la esencia divina.

Tanto el Aquinate como la mayoría de los escolásticos defienden que entre las personas, que son realmente distintas, y la esencia, común a ellas, sólo hay distinción de razón. Es decir, tal distinción es puramente conceptual, aunque tenga su fundamento en la realidad. El maestro franciscano se separa de esta opinión y sostiene que la distinción no puede ser puramente de razón o conceptual, porque tal distinción existe objetivamente antes de cualquier operación mental: «En el Padre, por la misma naturaleza de las cosas, la esencia, que es comunicable, no puede ser la persona, que es incomunicable» [13].

El Doctor Sutil no admite, pues, ni una distinción real, que opondría a la unidad real de Dios, ni una distinción de razón, que sería pura proyección de nuestros conceptos sin correspondencia objetiva. Él sostiene que «se podría decir, según un doctor de los antiguos, es decir, Buenaventura, que la distinción no es absolutamente real ni de simple razón, sino una distinción intermedia, que se refiere a los diversos modos de ser de la persona y de la esencia. Esta distinción

[12] *Ord.* I, p.1, d.5, p.1, q.un., n.10 (IV, 14).
[13] *Report. Par.* I, d.33, q.1, n.10 (ed. Vivès XXII, 395-396).

podría llamarse modal porque se encuentra en la naturaleza de las cosas antes de cualquier acto de la razón» [14].

No parece comprensible, según Escoto, que la esencia, que es una, y que las personas, que son varias y diversas, se distingan sólo por una operación intelectual. «Digo, sin afirmarlo y sin perjuicio de mejor opinión, que la razón, por la cual la persona es incomunicable, y la razón de la esencia comunicable implican una distinción que precede todo acto de la inteligencia creada e increada» [15]. Tal distinción se llama modal o formal, que está entre la distinción real y la de razón. En este tema el maestro franciscano prefiere usar la expresión negativa: «Uno no es formalmente el otro; de este modo, hay distinción antes de cualquier acto del pensamiento» [16].

4. Las personas divinas

Como hemos visto, Escoto ha defendido la distinción formal entre la esencia divina y las personas trinitarias, porque tanto la esencia como las personas constituyen el ser infinito, que es uno en esencia y múltiple en sus diversas manifestaciones, tanto personales como en sus atributos. Al afrontar directamente la realidad de la tres personas divinas, los teólogos medievales se preguntaban cuál era la diferencia entre ellas y en qué se caracterizaban. Siguiendo la tradición y doctrina comunes entonces, el doctor escocés admite la distinción real entre las personas divinas.

La razón que da es la siguiente: «La persona que produce se distingue realmente de la que es producida porque ninguno puede producirse a sí mismo. En la esencia divina hay, por tanto, distinciones reales. Pero éstas no pueden estar en la esencia divina misma, que es una realidad única y simplicísima. Así que estas distinciones reales deben ser realidades subsistentes en la unidad de la esencia, que se identifican con las personas realmente distintas entre ellas y realmente idénticas en la sustancia» [17].

[14] Ibíd., n 13 (ed. Vivès XXII, 397).
[15] *Ord.* I, d.2, p. 2, q.1-4, n.389 (II, 349).
[16] Ibíd., n.404 (II 357).
[17] *Ord.* I, d.26, q.un., n.29 (VI, 9).

En Dios, todo aquello que se refiere y concierne a la *sustancia* y esencia es uno. Sin embargo, lo que concierne a las personas es plural. No existe, pues, distinción real entre los atributos divinos ni entre éstos y la esencia divina o entre la esencia y las personas, porque lo infinito de la sustancia exige la unidad y, por tanto, la negación de la distinción real. Sin embargo, las personas divinas no son la esencia, sino términos o sujetos de relación que no pueden ser realmente idénticos sin contradicción. El Padre es el término *a quo,* el principio de la generación del Hijo, del Verbo, de la Idea, de la Palabra, que es el término *ad quem,* realmente distinto del término *a quo,* que es el Padre. A su vez, el Padre y el Hijo son el término *a quo* común del amor, que tiene como resultado el Espíritu Santo. Como correlación, el Espíritu Santo es término *ad quem* de la relación de amor hacia el Padre y el Hijo, de los que procede y de los que es realmente distinto, como lo son el Padre y el Hijo.

a) *El Padre*

En Dios, ser infinito, el principio es el Padre, centro fontal eterno del acto puro de la esencia divina en su operación intelectiva y volitiva. El Padre, «la primera persona, no está constituida en su ser personal por la divinidad porque ésta no es incomunicable. Tampoco por la espiración activa porque le es común al Padre y al Hijo. Ni por la innacibilidad, que es un hecho puramente negativo [...] La primera persona está constituida por una relación positiva con la segunda persona, el Hijo» [18].

Para la explicación de las relaciones interpersonales se sirve una vez más de la psicología del conocimiento humano. La relación del Padre con el Hijo es una relación de generación. El Padre genera al Hijo como el alma genera la idea, el verbo, la palabra, en un acto intelectivo. Asimismo la relación del Padre y del Hijo con el Espíritu Santo es una común espiración de amor en cuanto acto de la voluntad.

El maestro franciscano distingue entre entender *(intelligere),* que es un acto de la inteligencia, y el decir *(dicere),* Palabra interior o Verbo:

[18] *Ord.* I, d.28, q.3, n.55 (VI, 139-140).

«Entender, que es la operación del Padre, no es formalmente decir, que es la producción del Hijo por el Padre» [19]. El acto de la inteligencia es común a las tres personas, pues el entender es una misma cosa con la esencia divina, que es una realidad infinitamente intelectiva.

Lo que constituye y caracteriza a la primera Persona es el decir, el generar el Verbo. El mismo querer, que es un acto de la voluntad, acompaña e, incluso, precede la generación y la espiración. «Propiamente hablando, el Padre genera al Hijo queriéndolo no sólo de un modo concomitante, de tal modo que la generación del Hijo le agrade, sino con voluntad de algún modo antecedente. Aunque el entender en el Padre preceda al querer, sin embargo el querer precede al decir, es decir, la generación del Hijo, en cuanto entender, lo precede. Pues decir no es entender, como espirar el Espíritu Santo no es el querer aunque lo siga» [20].

El decir, o el poder generar, constituye al Padre en cuanto tal; y es, por tanto, absolutamente incomunicable tanto con respecto al Hijo como al Espíritu Santo. El acto intelectivo, mediante el cual Dios se conoce a sí mismo, está antes que nada en él y precede el acto de la voluntad con el cual él se ama. El Padre genera al Hijo, y ambos espiran el Espíritu Santo. Si la esencia y la vida de Dios son la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo, es evidente que una persona debe envolver a la otra con sus relaciones mutuas y simultáneas durante toda la eternidad de ese ser infinito llamado Dios. «Concedo que la primera persona no puede existir sin la segunda, ni la segunda sin la primera, si no se quiere caer en contradicción» [21].

La esencia o sustancia divina es infinitamente dinámica, en cuanto plenitud de ser y de obrar. Eso se da únicamente cuando hay una producción continua en el acto puro del conocer y del amar. Por tanto, no es posible hablar de prioridad de la esencia sobre las personas ni de la actividad de una persona independiente de la otra. La esencia divina y las relaciones son simultáneas. Dios es al mismo

[19] *Ord.* I, d.6, q.un., n.12 (IV, 92).
[20] *Report. Par.* I, d.6, q.2, n.5 (ed. Vivès XXII, 141-142).
[21] *Ord.* I, d.28, q.3, n.95 (VI, 156)

tiempo uno y trino. La unidad y la trinidad se implican ontológica y metafísicamente.

La dimensión activa del acto puro, del conocer y del amar, en Dios implica en sí tres términos, sujetos o personas, en la unidad de una única sustancia o esencia, que es vida infinita y eterna.

b) *El Hijo*

En Dios existe un infinito dinamismo que se expresa en infinitas relaciones entre las personas que lo constituyen. Dios es el acto puro tanto en el conocer como en el amar, que corresponden a las potencias del pensamiento y de la voluntad. Es un absoluto e inacabado devenir de la producción eterna del conocimiento y del amor sin que ello suponga ningún paso de la potencia al acto, pues todo en la esencia divina es puro acto, eterna actualidad donde simultáneamente todo deviene, acontece, y todo está en infinita presencia activa. Este acto puro, de actividad infinita, es la misma esencia de Dios.

En este acto puro, de inacabada actividad y perfección, se da la eternidad simultánea e indivisible, en donde no se da un antes y un después, aunque existe un cierto orden de prioridad pues el conocedor está antes que el conocido y el amante antes que el amado. Todo ello acontece con prioridad de origen, pero no con prioridad de tiempo o de naturaleza.

El conocimiento, para el doctor escocés, tiene prioridad sobre la voluntad, según el principio clásico de que nada puede ser amado si antes no es conocido. «En el primer signo del origen, el Padre conoce formalmente y, por eso, puede realizar formalmente un acto de voluntad. En el segundo signo de origen, engendra al Hijo» [22].

Como ya se dijo anteriormente, Escoto distingue entre el entender y el decir o la generación del Verbo. El primero, en cuanto realidad absoluta, es común a todas las personas; mientras que el segundo, en cuanto poseído por el Padre, es infinitamente fecundo y generador del Verbo o Idea en la que está expresada la totalidad de lo real: lo infinito y lo finito [23].

[22] *Ord.* I, d.6, q.un., n.15 (IV, 95).
[23] *Ord.* I, d.32, q.1-2, n.24 (VI, 231-232).

El conocimiento, en cuanto tal, no es la generación. Si el conocimiento precede a la voluntad, ésta precede a la generación, la cual procede desde la inteligencia que, a su vez, es querida por el amor. En la jerarquía de prioridades lógicas de origen, pero no de tiempo, Escoto quiere salvaguardar el orden de prioridad de las personas en la simultaneidad de la eternidad. Las relaciones de generación y de espiración son propias de las respectivas personas, en tanto que la inteligencia y la voluntad son comunes a las tres porque se refieren a la esencia de Dios, que es común.

El Padre engendra al Hijo comunicándose él mismo en la propia esencia. Por eso, puede decirse verdaderamente que el Hijo es la sustancia del Padre, «excluyendo toda materialidad o cuasi materialidad, es verdad que el Hijo es de la misma sustancia que el Padre, como dicen las autoridades» [24]. Por tanto, «el significado pleno de la expresión: "el Hijo es la sustancia del Padre" es ésta: el Hijo procede del Padre como consustancial con él» [25] en cuanto que el Hijo es el conocimiento que el Padre tiene de la esencia, en expresión intelectiva, como producto de este acto.

El principio de la generación es un acto de conocimiento en una volición del amor. «Es verdad que en el primer signo de origen el Padre quiere, y a continuación engendra. Pero la voluntad del Padre no tiene razón de principio en la generación del Verbo» [26].

Queda claro, pues, que el principio formal de la generación es un acto de conocimiento, acompañado de una volición de amor. Todo en Dios es pensamiento, voluntad, amor y libertad. Ello no impide que el Verbo sea generado por el conocimiento, mientras que el Espíritu Santo procede de la voluntad como principio de un acto volitivo.

c) *El Espíritu Santo*

El ciclo trinitario del acto puro en Dios, en cuanto ser infinito, tiene como principio un acto de conocimiento y termina con un

[24] *Ord.* I, d.5, p.2, q.un., n.99 (IV, 62).
[25] Ibid., (IV, 63)
[26] *Ord.* I, d.6, q.un., n.27 (IV, 102).

acto de amor. El conocimiento es obra del pensamiento, mientras que el amor es acción de la voluntad. Pero tanto el pensamiento como la voluntad pertenecen a la misma esencia de Dios, y son comunes a las tres personas. Dios conoce en cuanto el Padre genera al Hijo en la unidad del Espíritu Santo. El Espíritu Santo procede de la voluntad del Padre y del Hijo, amando libre, pero necesariamente. Igual que el Verbo es el término o resultado de la acción del pensamiento o inteligencia, así el Espíritu Santo es el término o el resultado de la voluntad. Si el amor es una operación de la voluntad, el Espíritu Santo es término o resultado de la voluntad divina, cuando actúa como amor. Pero no debe olvidarse que tanto el pensamiento como la voluntad pertenecen a la esencia divina. Y, por ello, son comunes a las tres personas.

Según Escoto, el Padre y el Hijo son un único principio del Espíritu Santo, pero tal principio es la voluntad divina. «El Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo mediante la voluntad en cuanto que es una. La voluntad en el Padre y en el Hijo es un solo y el mismo principio productivo con relación al Espíritu Santo» [27].

Dado que el determinarse libremente depende de la naturaleza de la voluntad, y siendo la libertad la que constituye la esencia más que la actividad racional, se sigue que el Espíritu Santo es producido por medio de la voluntad. Es decir, su producción es libre porque las personas, que lo producen, lo realizan libre y necesariamente. En cuanto que el Padre y el Hijo dan origen a la tercera persona, con una única acción, se sigue que ambos son un único principio del Espíritu Santo. «En esta cuestión está claro que el Padre y el Hijo son principio único del Espíritu Santo. Esto ya fue declarado en el concilio ecuménico de Lyón» [28].

Si el Padre y el Hijo «espiran al Espíritu Santo son completamente uno. No tanto porque son uno en la esencia ni en cuanto son uno en la persona, sino porque son uno en la fuerza espirativa» [29]. Por consiguiente, «el Padre y el Hijo tienen la misma relación de espiración activa hacia el Espíritu Santo» [30]. La tercera persona trinitaria

[27] *Ord.* I, d.12, q.1, n.36 (V, 44).
[28] Ibid., n.7 (V 27).
[29] *Ord.* I, d.12, q.1, n.53 (V, 56)
[30] *Ord.* I, d.2, p.2, q.1-4, n.366 (II, 339).

recibe su origen de forma conjunta de las otras dos personas, pero teniendo en cuenta que hay un orden en la espiración lo mismo que en la trinidad, pues el principio absoluto de las otras personas es el Padre. Por eso, Duns se apoya en la tesis de san Agustín, para quien el Espíritu Santo procede principalmente del Padre, porque si el Hijo espira se debe al poder que recibe del Padre [31].

Se insiste en que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, sin olvidar que su origen primero está en el Padre, dado que es el principio absoluto en todo. Escoto, con gran sentido ecuménico, trató de conciliar la posición de la iglesia latina con aquella de la iglesia oriental en la cuestión tan debatida sobre el *filioque*. La opinión escotista es la siguiente: «Si dos sabios, uno griego y el otro latino, discutieran seriamente sobre estas dos opiniones contrarias, llegarían a la conclusión de que no existe contradicción real entre ellas, sino sólo una oposición verbal» [32]. Pero el maestro franciscano, sumiso a la decisión de la iglesia, declara expresamente que, dado que la iglesia ha declarado solemnemente que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, hay que creer tal verdad con firme fe [33].

En torno a la cuestión debatida en las escuelas sobre si el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo, en cuanto son uno o en cuanto son distintos, Escoto, en oposición al Doctor Angélico y al Doctor Seráfico, quienes sostienen que el Espíritu Santo es el amor mutuo del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre, defiende que el «Padre no produce al Espíritu Santo en cuanto ama al Hijo; y el Hijo no produce al Espíritu Santo en cuanto ama al Padre, sino que el Padre y el Hijo lo producen juntos en cuanto que son la misma esencia divina presente como objeto primero de su voluntad» [34].

Esta tesis no contradice aquella del amor mutuo, porque el principio espirativo del origen del Espíritu Santo es exclusivo por razón de la relación única en referencia del Padre y del Hijo al Espíritu Santo. Se puede afirmar que el Espíritu Santo es la operación subsistente, con la cual el Padre y el Hijo se aman recíprocamente. Es lo

[31] *Ord.* I, d.12, n.63 (V, 61).
[32] *Ord.* I, d.11, q.1, n.9 (V, 3).
[33] Ibíd., n.10 (V, 4).
[34] *Ord.* I, d.12, q.1, n.22 (V, 37).

que quiere decir cuando escribe: «El Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo con una sola y única voluntad, perfectamente fecunda, pero existente en dos sujetos» [35].

Frente al gran misterio trinitario, y a las diversas interpretaciones legítimas y sinceras que se puedan dar entre los cristianos, Escoto concluye diciendo que todos nos podríamos entender si tomáramos en serio la llamada de Cristo en favor de la unidad.

[35] Ibid., n.32 (V, 42).

Capítulo III

CRISTOCENTRISMO

Todo pensamiento explícito creador, como cualquier sistema filosófico-teológico, se basa sobre un *cogito* implícito que lo sustenta. El pensamiento franciscano surge y brota de una experiencia previa, personal y comunitaria, que condiciona el mismo pensar y es anterior al manejo de la pluma. El franciscanismo parte de la vida, reflexiona sobre la vida y remite a la misma vida. Esto se constata tanto en Francisco de Asís como en los maestros de su familia. Escoto no es una excepción, aunque sea llamado Doctor Sutil, pues su sutileza es ejercicio agudo de la mente, que se apoya y se fundamenta en el enigma de la vida y en el misterio de la fe.

El beato Juan Duns Escoto hacía teología por exigencias espirituales y científicas, no por simple prurito o curiosidad intelectual. Fiel discípulo de Francisco de Asís, se fijó de modo especial en el Jesús histórico, en su nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección, que lo asume en su vida de fe y de compromiso religioso. Y, desde esa experiencia vivida, hace teología y trata de ofrecer una visión de Cristo dentro del plan salvador de Dios. La vida real e histórica de Jesús de Nazaret era su meditación existencial, que impulsaba su pensamiento en marcha hacia la gran visión del cristocentrismo. Este maestro franciscano fue un teólogo vivencial a pesar de su lenguaje un tanto enrevesado.

Está el Cristo creído, el Cristo vivido y el Cristo interpretado desde la revelación, que, en Escoto, se sintetizan en el cristocentrismo. El cristocentrismo es un paradigma teológico, desde el cual, y a partir del cual, la teología, como ciencia de lo divino, es capaz de clarificar y dilucidar quién es Dios en sí y fuera de sí, es decir, en la creación y en la historia de la salvación.

Se suele repetir que la verdad es sinfónica en cuanto integra y articula la armonía de los diversos elementos que la componen. Esto, que parece sencillo y bello, deja de serlo cuando se pregunta, ¿qué es

la verdad? Se han dado infinidad de respuestas a este interrogante, que aún sigue atormentando. Pero, para un cristiano, la verdad no es un concepto sino una persona: Jesucristo. Esto implica ya optar por un principio existencial de demarcación y de concentración sobre lo esencial en el orden del pensar, del vivir y del interpretar.

Un sistema intelectual, sea científico, filosófico o teológico, se hace comprensible desde un horizonte cultural en el que el hombre se coloca, y desde el que ve e interpreta la realidad de un modo determinado, y hace comprensible la historia del problema. Para el beato Duns Escoto, el horizonte mental y el paradigma especulativo vital es el cristocentrismo. Cristo no sólo como revelación y epifanía del Dios invisible, sino también como principio hermenéutico y de comprensión para la teología, la antropología, la cosmología, la moral, la cultura y la historia. El cristocentrismo escotista se presenta en perspectiva de totalidad cósmica. Desde él, las diversas realidades: Dios, el hombre, el mundo y la historia se hacen comprensibles y se encuentran interrelacionadas, ya que el sistema escotista es concéntrico e implica todas las verdades existentes en un proyecto científico integrativo y omnicomprensivo. Es decir, Dios, el hombre, las criaturas y la historia se vinculan en una unidad sinfónica.

El universo escotista está marcado por la huella de Dios, pues viene de él y tiende hacia él a través de él. Es un pensamiento en marcha hacia las diversas realidades, divinas y humanas, personales y sociales, espirituales y materiales. Escoto tiene una concepción sublime y optimista de Dios, gracias a la revelación de Jesucristo, epifanía de la Trinidad y signo temporal del amor eterno. El Doctor Sutil subraya que Dios es un ser infinito y no necesita de nada más para ser feliz, pues se basta totalmente a sí mismo. Pero, de un modo arcano, él ha querido, con voluntad totalmente libre, crear otros seres para hacerlos copartícipes de su amor, es decir, coamantes, ya que sólo el amor eterniza y hace estables las relaciones interpersonales.

1. Dimensión histórica de Jesucristo

El doctor escocés, gran atento a la realidad y a la historia, pone de relieve la humanidad y radical criaturalidad de Jesucristo, su ser

hombre, sus limitaciones humanas, su realidad histórica, sus progresos y gradualidad en el conocer. Escribe él: «Se dice que, de este modo, Cristo, por la vía de la experiencia, aprendió muchas cosas, es decir, por conocimientos intuitivos, o sea, de los objetos conocidos en cuanto a su experiencia y por los recuerdos dejados por ellos» [1].

Acentúa también su actitud firme ante los sufrimientos y muerte cruenta en la cruz, lo mismo que su amor y libertad, como raíz y motivo finitos de su merecer gradualmente ante el Padre. Jesucristo «ayunando, estando en vela, orando y en otras muchas cosas semejantes, pudo merecer, ya sea cumpliendo exteriormente o queriendo por Dios tales cosas interiormente» [2]. Estos aspectos no pretenden reducir la integridad y la dignidad humana de Cristo, ni quitarle honor, sino que expresan su concreta y existencial asunción de la naturaleza humana.

Se subraya y se da especial relieve e importancia al valor redentor de la pasión y muerte de Jesús. Viendo en todo ello las consecuencias de su fidelidad a la misión recibida por el Padre de liberar a los judíos de su adhesión equivocada a la observancia de la ley, y de unas prescripciones que los mantenían ligados a leyes que, de hecho, no eran las verdaderas causas de la salvación [3].

Defiende y afirma que la pasión y muerte redentoras de Cristo deben ser vistas e interpretadas como la gran obediencia y amor al Padre y a la Trinidad, para restablecer el orden divino y ofrecer a los hombres la oportunidad de escuchar la llamada de retorno al creador. Acentúa, además, que la iniciativa divina salvífica de amor, realizada mediante el sufrimiento y la cruz, debe ser interpretada y considera como prueba extraordinaria de amor por parte de Dios y de Jesús de Nazaret. «Por el hecho de que el hombre hubiera podido ser redimido de otra forma y, no obstante, Dios por su voluntad, lo ha redimido de esta manera (con un amor que ha incluido la pasión y la cruz), le debemos mucho más que si ello hubiera sucedido de otro modo» [4].

[1] *Ord.* III, d.14, q.3, n.121 (IX, 472).
[2] Ox. III, d.18, q.un. (ed. Vivès XIV 664-665).
[3] Cf. Ox. III, d.20, q.un., n.5 (ed. Vivès XIV 737-738).
[4] Ox. III, d.20, q.un., n.10 (ed. Vivès XIV 738).

Conviene subrayar la originalidad escotista en este campo, pues mientras la opinión común de los teólogos de aquel tiempo consideraba la redención como el cumplimiento de una reparación exigida por la justicia divina, en el maestro franciscano todo el drama de la pasión y cruz de Jesús son el resultado de un amor infinito.

Jesucristo es un hombre completo. Es el hombre unido a la persona del Hijo de Dios en unidad hipostática. No tiene personalidad humana, sino únicamente personalidad divina, porque su naturaleza intelectual no termina en sí, sino en la persona del Hijo de Dios. No obstante, Jesucristo es hombre completo aunque, de hecho, sea Dios. «Como por la fe debemos creer que en Cristo hay dos naturalezas y una persona, igualmente debemos admitir la consecuencia de que en él se encuentran las propiedades naturales y las potencias de las dos naturalezas. Pero las potencias más perfectas de la naturaleza racional son la inteligencia y la voluntad. Por consiguiente, en él hay una inteligencia creada y una voluntad creada, como en virtud de la naturaleza divina hay en él una inteligencia increada y una voluntad increada» [5].

Respecto al concepto de persona remitimos a lo que ya se ha dicho, tanto en la antropología filosófica como cuando se habló de las personas trinitarias. Hay que subrayar que en la persona de Cristo no falta nada de positivo por ser hombre perfecto. Si su personalidad humana no existe en cuanto tal, sin embargo se encuentra de forma sublime en la persona del Verbo, con todo lo positivo de la persona humana en cuanto inteligencia y voluntad racionales [6].

El Verbo ha asumido al hombre en la unión hipostática. El Cristo histórico, o Cristo físico e individual, nacido de María virgen con cuerpo y alma de hombre completo, se distingue de otro hombre cualquiera sólo porque su humanidad no termina en una persona humana, sino en una persona divina, como es la del Hijo de Dios, donde la personalidad humana, ausente en sí misma, se encuentra eminentemente en su valor infinito con una voluntad e inteligencia humanas. Jesucristo es hombre completo no sólo porque posee todo aquello que constituye positivamente la humanidad en su per-

[5] *Ord.* III, d.17, q.un., n.5 (IX, 564).
[6] *Ord.* III, d.2, q.2, n.65-69 (IX, 145-147).

fección, sino también porque sus potencias y facultades humanas naturales y sobrenaturales están plenamente actualizadas y son operativas.

2. Cristo, causa final

La trascendencia infinita de Dios, con su máxima y total libertad, es postulado fundamental en el sistema escotista. Para el doctor franciscano, el amor es la suprema credibilidad y explica dinámicamente el encuentro del Infinito con lo finito, del Creador con la criatura, de Dios con el hombre. Pero la mediación necesaria y absoluta es Cristo, que vincula en sí la divinidad y la humanidad, lo necesario y lo contingente, lo eterno y lo temporal. Para la comprensión de Cristo no es suficiente el uso de las categorías espaciales de horizontalidad o verticalidad, sino que hay que recurrir a la categoría ontológica de la síntesis de proporción entre finitud e infinitud, y a las categorías personales como son, por ejemplo, las del amor, de encuentro, de comunión y de relacionalidad.

Escoto tiene, sin duda alguna, una mente sumamente observadora y analítica, que ha sabido armonizar, con visión unitaria y arquitectónica, la jerarquía óntica del ser infinito y de los seres creados o finitos. Si el misterio trinitario representa la suprema unidad en la intravida divina, en el mundo extradivino, la máxima unidad está constituida por la unión hipostática de las dos naturalezas entrelazadas en Cristo, y calificada por el maestro como «la más grande unión después de aquella de la Santísima Trinidad» [1].

Duns Escoto se plantea la cuestión teológica del motivo de la creación. Pero, en este tema, se separa de san Buenaventura, quien

[1] *Ord.* III, d.6, q.1, n.45 (IX, 247). Sobre el cristocentrismo escotista cf. E. Longpré, *La royauté de Jésus-Christ chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot* (Librairie Saint-François, Montreal ²1927); Id., «Le B. Buns Scot docteur du Verbe Incarné»: *La France franciscaine* 17 (1934) 6-36; G. Bonnefoy, *La primauté du Christ selon l'Ecriture et la tradition* (Herder, Roma 1959); W. Dettloff, «Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des J. Duns Scotus»: *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959) 17-28; R. Rosini, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto e la dottrina del Vaticano Secondo* (L.I.E.F., Vicenza 1993); L. Vecchies, «Dio principio e fine di tutto», en Id., *Giovanni Duns Scoto: tra aristotelismo e agostinismo*, o.c., 51-64; G. Iammarrone, *La cristologia francescana* (Messagero, Padua 1997) 232-279.

sigue la tradición neoplatónico-agustiniana del Bien en cuanto tiende naturalmente a difundirse *(bonum est diffusivum sui)*, es decir, que el bien tiende necesariamente a comunicarse. Pues en tal caso la creación sería necesaria. Escoto es un gran defensor de la libertad de Dios, que crea por libérrima disposición de su voluntad. Dios ha creado sencillamente porque así lo ha querido, y lo ha hecho libremente. La causa de la creación, pues, «es el mismo querer de Dios que desea ese efecto y lo produce en tal momento» [8].

Ahora bien, Dios quiere y actúa siempre de un modo «racionalísimo y ordenadísimo». Y la razón y el motivo de la creación es siempre el amor, que es la esencia de Dios. Por lo tanto, el amor es la razón de la creación. En primer lugar, Dios se ama a sí mismo. Seguidamente, se ama en los demás, siendo este amor gratuito y desinteresado. Finalmente, quiere ser amado por aquel que puede amarlo supremamente fuera de sí. Para ello, prevé la unión de esa naturaleza que debe amarlo independientemente de las acciones humanas [9].

Si Dios es amor infinito, quiere ser amado libremente por otro que pueda corresponder a esas exigencias de infinito. Para ello, prevé quién puede hacerlo, es decir, Cristo, el Verbo, que asume la naturaleza humana y, en ella, a todos los hombres para que puedan participar de su gloria en el cielo. Y, dado que ese hombre especial resume en sí a toda la creación, ésta concluye en Dios a través de Cristo. El plan divino es perfecto: Dios es amado con amor infinito en la creación, desembocando ésta en la persona del Hijo de Dios, en cuanto centro de la vida trinitaria. «Quien quiere de un modo racional, busca ante todo la finalidad, y después aquello que le es más cercano. Dios quiere todo de un modo ordenadísimo. Por tanto, quiere, en primer lugar, a sí mismo y a todo aquello que pertenece a su esencia. Después, en aquello que es extrínseco, quiere el alma de Cristo antes de la previsión de todo demérito, y quiere unir a sí la humanidad de Cristo en la unidad de la persona del Hijo» [10].

[8] *Ord.* II, d.1, q.2, n.91 (VII, 48).
[9] *Report. Par.* III, d.7, q.4 (ed. Vivès XXIII, 301-304).
[10] Ibid., n.4 (ed. Vivès XXIII, 303).

La razón, pues, de la creación implica e incluye el motivo de la encarnación, desde un acto de perfecta libertad por parte de Dios, pero siguiendo un proyecto o plan integral y racional, donde Cristo está al principio, al centro y al final, como alfa y omega de todo lo creado. En una creación libre, Dios crea necesariamente todo para sí mismo, porque él es el ser supremo, principio y fin de todo. Y, en esta creación libre, Dios quiere libremente orientar todo a sí mismo a través de la encarnación del Hijo. Evidentemente que Dios ha creado todo en vistas a Cristo. Por tanto, Cristo es el primero en la intencionalidad, aunque la creación haya sido la primera en el tiempo.

Haciendo de Cristo la razón de todo lo creado, Escoto se alinea en la perspectiva de san Pablo, quien dice del Verbo encarnado: «Éste es imagen de Dios invisible, nacido antes de toda criatura, pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible, ya sean majestades, señorías o autoridades. Él es el modelo y fin del universo» (Col 1,15-17).

3. La predestinación de Cristo

La naturaleza humana de Cristo tiene tal relieve e importancia que es necesario valorarla a la luz del significado de la predestinación, que Escoto define como el «acto de voluntad divina que elige una criatura intelectual para la gracia y para la gloria» [11]. Conviene dejar muy claro que la predestinación es un acto de la voluntad divina. Este acto, totalmente libre, está fuertemente acentuado por el teólogo franciscano, ya que ve todas las cosas de Dios *ad extra* bajo el influjo inmediato de la voluntad divina y, por tanto, la relación que existe entre el Creador y la criatura se basa y se fundamenta en el amor gratuito [12].

La predestinación, además, es absolutamente libre, ya que el único motivo por el que Dios actúa *ad extra* es la propia bondad, deseosa de comunicarse [13]; y, por consiguiente, es totalmente indepen-

[11] *Ord.* I, d.40, q.un., n.4 (VI, 310).

[12] Ibíd.; *Ord.* III, d.32, n.6 (ed. Vivès XV,432s); *Ord.* II, d.20, q.2, n.2 (ed. Vivès XIII, 12).

[13] *Report. Par.* III, d.7, q.4 (ed. Vivès XXIII, 301-304); *De primo principio*, c. 4, n.36 (ed. Vivès IV, 786); *Ord.* I, d.3, pars 2, q.un., n.328 (III, 198).

diente, libre e incondicionada. Pero si toda la realidad, tanto la del mundo natural como la del orden sobrenatural, es decir, la creación, la elevación del hombre al estado de gracia, la previsión del pecado, la encarnación y la misma predestinación a la gloria, ha sido querida y deseada libremente por Dios, habrá que clarificar en qué orden haya puesto Dios todo este mundo, que engloba el universo natural y el del misterio.

La predestinación esencialmente es la voluntad eterna de Dios de hacer partícipes gratuitamente a todas las criaturas racionales de su vida divina mediante la glorificación y la felicidad de los elegidos. Dios no sólo tiene amor, sino que es amor. Su estructura óntica es el amor, y, amándose trinitariamente, comunica también su amor a todas las criaturas, especialmente al hombre, al que quiere hacer partícipe de su vida divina.

Escoto está convencido de que el amor es el modo de ser, de estar y de comportarse de Dios; y que la glorificación divina y la felicidad humana no entran en conflicto, sino que se presentan armónicamente en un destino común. «Realmente Dios quiere por amor, y, en primer lugar, el bien para sí, como fin de todas las cosas; después quiere que otro desee el bien por sí. En este mismo instante se pone la predestinación. De hecho, por el mismo hábito (del amor) puedo querer todo aquello que me es necesario para amarlo y, por consiguiente, producirlo en mí» [14]. La predestinación es querida por Dios en vistas a su misma glorificación. Por tanto, la gloria de Dios es el fin primario de la predestinación. Pero a ella va íntimamente ligada la felicidad eterna de la criatura predestinada, que, al vincularse al ser infinitamente bueno, realiza sus deseos de eternidad y satisface sus aspiraciones más profundas. La gloria de Dios y la felicidad humana no se oponen en una dialéctica de la oposición y tanto menos de la exclusividad, sino que se armonizan en una ontología de la integración y de la complementariedad. «De hecho, aquel que, en primer lugar, se ama ordinariamente a sí mismo [...] desea tener también otros amantes, y esto significa que otros tengan su amor en sí, y ello implica predestinarlos, queriendo para ellos que este bien dure

[14] *Report. Par.* III, d.32, q.un., n.10 (ed. Vivès XXIII, 508).

hasta el fin» [15]. El ser infinito, comunicándose en el amor, hace que el ser finito entre en el ámbito divino y, de algún modo, se divinice e infinitice.

4. Motivo de la encarnación

Tanto antes como después de Duns Escoto, el tema del primado de Jesucristo no se focalizaba desde la perspectiva de la predestinación, sino bajo la forma hipotética del motivo de la encarnación: Si Adán no hubiera pecado, ¿el Hijo de Dios, el Verbo, se hubiera encarnado? El Doctor Sutil no se atiene al orden hipotético, pues Dios es libérrimo y no depende de ninguna condición humana. La historia humana no puede determinar el obrar divino.

Como es sabido, los teólogos del siglo XIII hablaban de un gran número de «motivos» o «razones» de la encarnación. Los más comunes, entre los escolásticos, eran: el motivo de la «perfección del mundo», sostenido por san Buenaventura [16], y el de la «redención de los hombres», defendido por santo Tomás» [17], que posteriormente llegó a prevalecer en el campo de la teología. De tal modo que la tesis común que se ha impuesto ha sido que la redención del hombre fue la «razón» principal o el «motivo» único de la encarnación [18].

La encarnación, pues, fue ocasionada o condicionada por el pecado. Si no hubiera existido el pecado, tampoco Cristo hubiera existido. El pecado y Cristo están en relación de causa y efecto. Esta tesis teológica ha dominado, y sigue dominando, el pensamiento de los teólogos. Es decir, Dios habría querido y llevado a cabo su obra maestra de amor, la encarnación del Verbo, sólo o principalmente como remedio o medicina para el pecado de los hombres. Si no hubiera habido pecado en el mundo, Cristo no hubiera venido a él ni se hubiera encarnado.

[15] *Ord.* III, d.32, q. un., n.21 (X 136-137); *Report. Par.* II, d.20, q.2, n.2 (ed. Vivès XXIII, 98).

[16] San Buenaventura, *Sent.* III, d.1, a.2, q.2 (III, 24).

[17] Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q.1, a.3.

[18] Así suele ofrecerse en la mayoría de los manuales de teología. Cf. E. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation* (Pierre Téqui, París 1913) 76; Ch. V. Heris, «Le motif de l'Incarnation»: *Bulletin de la Société Française d'Études Mariales* (1938) 24.

Se trata de la conocida teoría del «hamartiocentrismo», que hace girar todo alrededor del pecado, y considera que el primer proyecto divino sobre el hombre fue un fracaso y una especie de negación de la obra de Dios, quien, a través de la encarnación del Verbo, corrige el desorden causado por el pecado y rehace nuevamente su obra. La encarnación, pues, se presenta no como continuación y prolongación de la creación, sino más bien como medicina y subsanación.

Escoto se opone frontalmente a esta concepción teológica y focaliza toda su teorización y penetración especulativa sobre el Cristo hombre, al que considera predestinado a ser hijo de Dios en el tiempo desde toda la eternidad. Es el mismo Dios quien quiere evidenciar la grandeza de su amor haciendo que un hombre sea hijo unigénito de su comunicación personal y, de ese modo, realizar en Cristo la finalidad que se propuso al comunicarse fuera de sí mismo, es decir, la máxima glorificación de su esencia adorable.

El Doctor Sutil acentúa abiertamente que Cristo es el centro primordial y de interés de la manifestación de la gloria divina *ad extra*. El cristocentrismo escotista sostiene y defiende que Cristo es el arquetipo y el paradigma de la creación. Él es la obra suprema de la creación, en la que Dios puede espejearse adecuadamente y recibir de él la glorificación y el honor que se merece.

Según la tesis escotista, Cristo hubiera existido aunque no hubieran existido ni los ángeles ni los hombres y, con mayor motivo, aunque no existiera el pecado. Para Escoto «no es verosímil que un bien tan grande, el sumo entre los seres, haya sido solamente ocasionado por un bien menor» [19]. Sería un gran absurdo pensar que «primeramente haya sido previsto el pecado de Adán y después haya sido predestinado Cristo a la gloria» [20].

El sostener la teoría de que la existencia de Cristo esté subordinada al pecado implicaría incurrir en muchos y graves inconvenientes como, por ejemplo:

a) la «obra más sublime de Dios sería puramente ocasionada» [21];

[19] *Ord.* III, d.7, q.3, n.64 (X, 288).
[20] Ibid., n.66 (X, 288).
[21] *Report. Par.* III, d.7, q.4, n.4 (ed. Vivès XXIII, 303).

b) se iría contra la naturaleza de la predestinación, que prescinde totalmente de los méritos y, mucho más, de los deméritos de cualquiera [22];

c) Cristo estaría en función de los hombres y no al contrario. Lo que significaría que los hombres son más dignos que Cristo [23];

d) el mismo pecado de Adán hubiera resultado útil a Cristo para poder revestirse de nueva forma de existencia [24].

Frente a tales incongruencias, Escoto prefiere ver e interpretar a Cristo en su predestinación absoluta. Cristo no sólo ha sido previsto con todos los elegidos, antes de la creación del mundo, sino que, entre todos los seres, ha sido el primer amado y elegido. «El que quiere un orden perfecto primeramente debe querer aquello que está más cerca del fin». Por tanto, «entre los predestinados, para los que Dios quiere la gloria, si desea ser ordenado, deberá desearla, en primer lugar, para aquel que él quiere que esté más cerca del fin; deberá, pues, quererla para el alma de Cristo antes que para cualquier otra alma» [25]. Escoto ve y contempla a Cristo como un ser privilegiado no condicionado, sino libre absolutamente; no motivado por el pecado, sino por la gloria máxima de Dios.

Él no es el último entre las criaturas, sino el primero. Es el vértice de la creación porque es la cabeza de todos los seres creados. Cristo es fruto y producto de la total liberalidad del Padre; y la encarnación del Verbo «hay que atribuirla únicamente a la misericordia y bondad divinas» [26].

Es totalmente impensable e incomprensible que el proyecto de Dios sobre el mundo fracase por culpa del hombre, pues el ser infinito tiene ilimitados recursos para realizar la finalidad de la creación. Si Dios quiere que un hombre garantice realmente su total glorificación, lo debe hacer partícipe de lo que él mismo es, predestinándolo desde toda la eternidad, y sin ser condicionado por las aventuras humanas.

[22] *Ord.* I, d.41, q.un., n.40 (VI, 332).
[23] *Ord.* III, d.7, q.3, n.66-72 (IX, 288-291).
[24] Ibíd.
[25] Ibíd.
[26] *Ox.* IV, d.2, q.1, n.11 (ed. Vivès XVI, 248).

Según Escoto, Jesucristo es ese hombre privilegiado, y el único que es capaz de realizar plenamente la voluntad divina. Esto presupone:

a) la predestinación de Cristo hombre a la gloria y a la unión con el Verbo está incluida necesariamente en el mismo proyecto eterno por el que Dios decide libremente, y por amor, el orden actual de toda la economía divina;

b) la decisión de la encarnación y de la predestinación del hombre Jesús a la misma unión hipostática con el Verbo es totalmente absoluta e incondicionada, en cuanto al hecho, y precede a cualquier otra determinación *ad extra* en la mente divina;

c) la predestinación de Cristo hombre ha sido querida por el mismo fin propuesto por Dios en su actuar hacia afuera, que es su misma glorificación [27].

Escoto subraya con fuerza que únicamente Dios es infinito y necesario. Por consiguiente, la encarnación no es necesaria sino libre. Y Dios podía no realizarla incluso después de la previsión del pecado. Pero una vez que él la ha querido libremente, es imposible e impensable que la decrete después de la previsión del pecado y que sea dependiente de este hecho, porque la existencia humana de Cristo es tan extraordinaria y sublime que no puede ser ocasionada ni motivada por el comportamiento pecaminoso del hombre, ya que Dios, ser infinito, podría redimir la humanidad de otro modo. Si Dios ha querido comunicarse hasta el punto de asumir al hombre Jesús en el Verbo eterno y hacerlo su hijo unigénito, la causa y el motivo de este gran misterio sólo pueden residir en el amor infinito de Dios, que es la causa fundante y verdaderamente explicativa de la acción divina en el mundo.

Si el amor es la estructura ontológica de la naturaleza divina, Dios no sólo se ama, «sino que quiere ser amado por otro que esté fuera de él». Ese amante adecuado es Cristo que, siendo hombre perfecto, subsiste ontológicamente en la persona divina del Verbo. Por eso, Dios «prevé la unión de aquella naturaleza, que lo debe amar sumamente, aun en el caso de que ninguno hubiera pecado» [28].

[27] Cf. P. Hercodes, P., «Place du Christ dans le plan de la création selon le B. Jean Duns Scot»: *La France franciscaine* 19 (1963) 38.

[28] *Report. Par.* III, d.7, q.4, n.5 (ed. Vivès XXIII, 303); *Ord.* III, d.7, q 3, n.58 (IX, 284).

Si Cristo es «la máxima obra de Dios» [29], el «sumo bien en los seres» [30], el «supremo bien de la gracia» [31], su existencia no podía depender de algo inferior ni ser condicionado por una eventual traición humana. La encarnación del Verbo, en la naturaleza humana de Cristo, sólo tiene su legítima justificación en el amor infinito de Dios y no en la previsión del pecado, aunque éste haya condicionado la modalidad concreta de la encarnación, su fragilidad temporal, la pasibilidad del cuerpo y la condición dramática de la muerte en la cruz [32].

En Cristo, Dios encuentra al amante adecuado y perfecto, su supremo glorificador y quien lleva a plenitud la finalidad de la creación. En Cristo se realiza la apoteosis sublime de la voluntad creadora de Dios; y el mundo ha encontrado en él la suprema expresión de plenitud, finalidad y significación. Cristo, gracias a su unión hipostática con el Verbo, ha llevado el ser a su más alta perfección ontológica, y el obrar a la máxima expresión religiosa, moral y estética. Él, en cuanto «suprema obra de Dios», tiene un puesto central en el universo, principio fundante del cosmos, medio vivificante de salvación y recapitulación de la historia universal.

Partiendo del postulado de la primacía del amor, se comprende cómo tanto la predestinación cuanto la misma creación son efecto y consecuencia de un acto libre de la voluntad divina; y cómo ambas acciones se articulan, se armonizan y se comprenden en un mismo proyecto divino, ya que la primera lo determina y la segunda lo realiza. Ambas acciones están entre sí subordinadas: la predestinación tiene razón de causa final, y la creación de causa eficiente, pero es el mismo agente divino quien las actualiza y las hace operativas.

Al acentuar la primacía del amor y de la voluntad libre de Dios, Escoto no pretende rebajar la importancia de la racionalidad divina, ya que en el ser divino todo es totalidad, armonía y expresión conjunta, y quiere todo de un modo *«racionalísimo* y *ordenadísimo»* [33] (subrayo estos dos superlativos, varias veces repetidos, para desmentir la

[29] *Report. Par.* III, d.7, q.4, n.4 (ed. Vivès XXIII, 303).
[30] *Ord.* III, d.7, q.3, n.64 (IX, 288).
[31] *Ord.* III, d.13, q.1-4, n.53 (IX, 406).
[32] *Ord.* I, d.41, q.un., n.40-41 (VI, 332-333).
[33] *Ord.* III, d.32, q.un., n.21 (X, 136); *Report. Par.* III, d.7, q.4 (ed. Vivès XXIII, 303).

falsa opinión de voluntarismo irracional y de fideísmo atribuida a Escoto). En la visión arquitectónica escotista de la realidad divina, ni el entendimiento ni la voluntad son el constitutivo formal de Dios, sino que la aseidad, el ser, precede y fundamenta el entender y el querer. Cualquier acción divina depende de la totalidad del ser, según el principio «operari sequitur esse». La armonía y el orden intratrinitarios serán proyectados e implantados en el universo de la creación.

5. Encarnación y creación

El mundo, con todas las criaturas que hay en él, ha sido hecho y configurado con vistas a los elegidos [34]. Todos los seres creados llevan en sí un impulso de orientación intrínseca y una intencionalidad natural hacia el ser en el que tienen su propia consistencia. Es decir, las cosas no se agotan en su contenido empírico, sino que tienden hacia el principio que les ha dado origen y significado, y es su última razón de existencia. Toda la realidad creada tiende hacia su autor y creador.

Según Escoto, todo ser busca su propia perfección terminal en la inmediata comunicación y comunión con el ser superior [35], al mismo tiempo que entabla una relación vinculante entre todos los demás seres; y todos, conjuntamente, se ordenan al «primer principio» [36]. De tal modo que en la jerarquía de los seres se aspira a la perfección más elevada, del inferior al superior, del superior al supremo, hasta concluir en el hombre privilegiado, que es Cristo, hacia el cual se orienta todo el universo y, a través de él, se vincula a Dios.

En esta dinámica ascensional, la perfección del universo concluye en el punto de unión del Verbo divino con la naturaleza humana, es decir, en Cristo. Para esta visión cristocéntrica, el Doctor Sutil se ha inspirado en la «recapitulación» y en la «instauración» paulinas (Col 1,20; Ef 1,10). Cristo está visto y considerado como síntesis y punto de convergencia de todas las criaturas y, por tanto, el camino privilegiado y excepcional que conduce al Padre. El cosmos, por consi-

[34] *Ord.* III, d.32, q.un., n.21-22 (X, 137-138).
[35] *Quodl.* q.7, n.40 (ed. Vivès XXV, 315); *Quaestiones Metaph.* q.28 (ed. Vivès, 703).
[36] *Ord.* I, d.3, p.2, q.un., n.298 (III, 181).

guiente, participa, en parte, de la dignidad y del dinamismo de ese punto omega que es Cristo.

El universo no puede reducirse a pura materia como tampoco las leyes mecanicistas o vitalistas pueden explicar completamente el dinamismo intrínseco de la materia y de la vida. Viendo e interpretando el cosmos desde Cristo, se descubre y se percibe en él cierta sacralidad que implica, por parte del hombre, una especial consideración y un trato de respeto y de cortesía.

El cristocentrismo escotista ofrece una visión mística del universo. El mundo se presenta como un diáfano sacramento de la divinidad, un gran altar donde se celebra la liturgia del Dios creador. La liturgia del universo se vincula con la liturgia de la eucaristía porque en ambas está la gran presencia del Cristo. Esa comunión y vinculación entre la liturgia cósmica y la eucarística las vivió Francisco de Asís en perfecta armonía, transformada en canto. Pero su hijo escocés logró transcribir ese misterio crístico en una maravillosa página de teología mística. El cosmos entero es un gran semáforo transparente de la divinidad, porque todo en él es presencialidad constitutiva y lenguaje evocador. Todo el universo glorifica a Dios, porque tiende hacia él, causa eficiente y final ciertamente, pero, sobre todo, porque está dotado de un impulso intrínseco que lo encamina hacia una meta convergente, al Cristo omega.

En la concepción escotista todo el universo es armonía metafísica, anticipando en esto la armonía física propuesta por Kepler tres siglos después. El universo material, en la escala gradual y perfectiva de los seres, tiene su máxima expresión en el hombre que, a su vez, lleva en sí el impulso de encontrarse y completarse con el hombre auténticamente perfecto, que es el Cristo, síntesis de lo divino y de lo humano, y puente vinculante entre Dios y el hombre.

Todo el universo es un gran sacramento de la presencia escondida de Dios. Y el hombre tiene que dar voz y palabra articulada al «logos» silencioso de los seres inanimados e irracionales que murmuran el ser. «El hombre está ordenado a su fin mediante el buen uso de las criaturas y cae en el desorden por el abuso de las mismas» [37].

[37] *De rerum princ.* q.13, a.1, sec.6 (ed. Vivès IV, 497).

Para Escoto, el hombre debe estar revestido de gran cortesía natural y fraterna con todos los seres, y no solamente con algunos, porque a veces sucede que se da un trato franciscano a las cosas y a los animales y se tiene un comportamiento cruel con los hombres e indiferente o de negligencia con Dios.

Si Teilhard de Chardin ha tenido gran fascinación en el siglo XX, al poner a Cristo como punto omega de un proceso evolutivo biológicamente, no podemos ocultar nuestra admiración ante la cosmovisión escotista que, siete siglos antes, se apoyó y se fundamentó teológica y metafísicamente en el cristocentrismo cósmico, que tanto fascinó al padre jesuita.

Cristo es la cúspide de la pirámide como síntesis conclusiva y perfectiva del orden ontológico, lógico y teológico. La perfección del universo, que el Doctor Sutil representa como una pirámide ascensional, no se para en el hombre, compendio del cosmos, sino que concluye en Cristo, en cuanto unión hipostática del hombre Jesús con el Verbo divino.

> «El cono, o la pirámide del hombre, con el cual se vincula a Dios, es aún de una anchura menor, porque se polariza en el único hombre Cristo, y también de una altura racional mayor que cualquier otro hombre. Observa el orden de las cosas y el vínculo de las mismas que se alzan en forma de pirámide» [38].

La pirámide ontológica y cristocéntrica parte progresivamente de la materia, pasa por lo biológico, lo vital y lo humano hasta concluir en una apoteosis crística. Cristo, en cuanto punto omega y culmen óntico y cósmico, está en la cúspide de la pirámide ascensional de todos los seres creados. El cristocentrismo, pues, es un postulado teológico y, al mismo tiempo, un principio hermenéutico de comprensión ontológica, histórica, cultural y antropológica.

[38] Ibid., q.10, a.4 (ed. Vivès IV, 453). La teología escotista es luminosa y abre inmensos horizontes al hombre para que pueda continuar su aventura natural y sobrenatural. Testigo excepcional de esta posibilidad es el jesuita Teilhard de Chardin que, encontrándose en serias dificultades intelectuales, descubrió el pensamiento escotista y lleno de alegría exclamó: «¡He aquí la teología cósmica, la teología del futuro!». «Con esta teología no sólo se respira sino que se avanza». Cf. G. M. Allegra, «Dialogo con P. T. de Chardin», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, o.c., III, p.219-258.

La concepción cristocéntrica escotista ha sido recogida por M. Blondel en su conocido pancristicismo, que sostiene que Cristo no es sólo un vínculo ontológico de conjunción, sino además un presupuesto necesario para conseguir el conocimiento verdaderamente objetivo del mundo. En 1892 decía el filósofo francés:

> «El problema de la encarnación me ha parecido (y tal vez antecedentemente a cualquier otra cuestión filosófica) como la piedra de toque de una verdadera cosmología, de una metafísica integral» [39].

Es cierto que el Cristo cósmico de Blondel es más intuido y aludido que demostrado y precisado; pero ese enfoque filosófico significa y expresa el coraje intelectual por recuperar una tesis teológica, que puede iluminar y aclarar la concepción filosófica del mundo, del hombre y de la historia.

En el proceso ascensional cósmico, tal y como lo articula Escoto, el hombre tiene un puesto privilegiado y una misión específica, pues él es, en cierto modo, el fin de todas las realidades sensibles porque han sido creadas y queridas gracias al hombre predestinado [40]. «La razón total de la unidad del hombre y, por consiguiente, de toda la naturaleza se basa en que el hombre es el fin de la naturaleza entera, el cual fue concluido en Cristo, dado que su alma y su cuerpo poseen una excelencia sobre todas las almas y sobre todos los cuerpos. He aquí el fin particular de esta naturaleza, es decir, el hombre bendito» [41].

El impulso cósmico tiende hacia una síntesis suprema de convergencia y de realización, ya que todo lo que asciende converge, y Jesucristo asume y resume ese punto óntico de unidad y de meta intencional. Jesucristo es la cima terminal del proceso cósmico, la conclusión explicativa y aclarativa del problema humano y la clave de comprensión de la misma historia.

El hombre representa y vive la dialéctica inacabada de la continuidad y de la ruptura en el orden cosmológico, biológico y cultural.

[39] *M. Blondel et Teilhard de Chardin: Correspondence*, comentada por H. de Lubac (Herder, París 1961) 21. M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (PUF, Paris 1973) 398-464.

[40] Ox. II, d.20, q.2 (ed. Vivès XIII, 120); Ox. III, d.32, q.un., n.6 (ed. Vivès XV, 433); *Report. Par.* III, d.32, q.un., n.10-11 (ed. Vivès XXIII, 508).

[41] *De rerum princ.* q.9, a.2, sec.4 (ed. Vivès IV, 435s).

Empleando aquí la tesis del filósofo X. Zubiri sobre la religación, puede sostenerse que el hombre está religado ontológicamente con el mundo material, biológicamente con el mundo vital, antropológicamente con la comunidad humana y teologalmente con Dios a través de Cristo. El hombre, habiendo sido creado a imagen y semejanza de Cristo, tiene una naturaleza teologal y es tendencialmente cristiforme.

Aquello que le hace semejante a Cristo no lo adquiere en un proceso biológico e histórico, sino que le pertenece constitutiva y estructuralmente en cuanto ha sido creado y destinado a vincularse existencialmente con Cristo. La naturaleza humana, desde su origen y en el proceso evolutivo del cosmos, está orientada intencional y constitutivamente a entroncarse en el cuerpo salvífico de Cristo, como miembro del Salvador universal. La antropología, pues, tiene su coronación y complemento en la cristología. Cristo, hombre-Dios, es la expresión más acabada y perfecta del misterio humano.

En la concepción doctrinal de Escoto, Cristo ocupa el lugar más central en la comprensión del universo, del hombre y del misterio de la salvación, porque todo parte de Cristo y todo tiende hacia él para unirse finalmente en el Uno-trino. Por tanto, un humanismo real e integral debe ser cristiforme, ya que toda la realidad creada es crística. El cristocentrismo escotista interpreta magistralmente la cristología paulina, en la que Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de la creación, aquel por el cual todo ha sido hecho, y en el cual Dios nos ha elegido antes de la creación del mundo, predestinándonos a ser sus hijos adoptivos (Ef. 1, 3-14).

Pablo VI, en la carta apostólica *Alma parens* (14-7-1966), proclamaba a Escoto como el cantor de la centralidad de Cristo «colocando sobre toda ciencia el primado universal de Cristo, obra maestra de Dios, glorificador de la Santísima Trinidad y redentor del género humano, rey del orden natural y sobrenatural».

Si Escoto, en cuanto filósofo, posee una metafísica propia y peculiar, también, en cuanto teólogo, tiene una visión doctrinal unitaria y coherente, que, partiendo de la fe y del dato revelado, subraya que el amor es el modo de ser, de estar y de actuar de Dios. Y de este postulado saca todas las conclusiones y consecuencias teológicas,

antropológicas y éticas derivantes y concomitantes. Si el amor es la causa motriz y operativa de las acciones divinas en el horizonte de la creación, es también causa de comunicación que se difunde allí donde Dios crea seres a los que procura el máximo bien y la máxima felicidad.

En esta dinámica del amor creador y comunicativo, Cristo es el término primero y operativo en relación con todos los seres creados, de los que es modelo y el fundamento referencial. El hombre, aspirando a vincularse a esta dignidad superior, no se rebaja, sino que se dignifica y encuentra en ella su definitiva perfección [42].

La dignidad del hombre no proviene ni del mundo natural ni del mundo biológico ni de la misma sociedad, sino de su ser-imagen-de-Cristo. Y, en cuanto tal, la persona humana es un ser caracterizado por el amor, es decir, un coamante con Cristo y, por tanto, con vocación de eternidad y con un fuerte compromiso social y político. Por eso, sobre el hombre, siendo independiente de cualquier otra criatura, ninguna potencia humana puede ejercer algún derecho de dominio o prepotencia.

El amor para Escoto no es un sentimiento romántico ni es reducible a simple sensiblería sicológica, sino un principio constitutivo y operativo, caracterizante de los seres racionales. Esta metafísica del amor sustenta una ontología de la participación comunitaria y es el fundamento de una antropología abierta y relacional, con inevitables repercusiones vinculantes en la sociedad, en la naturaleza y en todos los seres que la integran.

Excursus V

El cristocentrismo como cosmovisión

Si «toda ciencia es cosmología», y en ello reside su valor, según la tesis de K. Popper, puede decirse también que un sistema teológico, filosófico o científico es válido y ofrece interés cuando es audaz y capaz de garantizar una importante cosmovisión y urge al hombre a admirarse ante la vida y a contemplar los enigmas de nuestro mun-

[42] *Lectura* I, prol., p.1, q.un., n.37 (XVI, 16).

do. El cristocentrismo escotista no se queda en el plano puramente teórico y especulativo, sino que tiene un significado y una connotación profundamente existenciales, ya que la persona de Jesucristo ilumina y clarifica el sentido de la vida y el modo de ser del hombre en el mundo, en la sociedad y en la historia.

Después del rápido y sintético recorrido por el luminoso y fecundo pensamiento del doctor franciscano, podemos afirmar que el cristocentrismo escotista ofrece un paradigma teológico capaz de clarificar el misterio de la vida y el puesto del hombre en el mundo, es decir, una personal y vigorosa cosmovisión. Desde el espléndido horizonte doctrinal del Doctor Sutil, me parece oportuno sacar las siguientes conclusiones:

1. El cristocentrismo escotista no es un reduccionismo teológi- gi co, sino un horizonte doctrinal, fundamental y necesario para poder comprender y explicar más profunda y adecuadamente las grandes tesis teológicas sobre Dios y el hombre, la Trinidad y la Iglesia, la gracia y el pecado, la vida y la muerte, la alegría y el dolor, lo finito y lo infinito. La cristología escotista dispone de los principios necesarios para superar la dicotomía teológica (por no llamarla discordia) aún vigente entre el misterio de la creación y el misterio de la redención, ya que frecuentemente se presenta la redención como medicina y subsanación de todo aquello que se juzga como límites de la creación, simbolizados en el amplio y extenso concepto del llamado «pecado original» y sus consecuencias.

Sin embargo, para Escoto no hay conflicto entre ambos misterios, sino continuidad y complementariedad. Cristo es la síntesis prodigiosa de naturaleza y gracia, de creación y redención. Desde la persona y obra de Jesucristo toda la teología se verá más fundamentada y articulada, y podrá encaminar a los cristianos por amplios criterios de comprensión y de demarcación hacia un ecumenismo abierto y operativo.

Actualmente muchos teólogos ven la necesidad de revisar el esquema general en el que se ha enmarcado y transmitido, durante siglos, la historia de la salvación. Ese esquema guía, muy distante de la sensibilidad actual, se presenta así: *paraíso-caída-castigo-redención-gloria.* Esquema teológico fuertemente incrustado en teología, moral, cate-

quesis, liturgia y, como consecuencia, en el imaginario colectivo tanto religioso como cultural. El teólogo A. Torres Queiruga critica tal consecuencia, como negativa, y propone el siguiente esquema, que, según él, estaría en más consonancia con la tradición antigua: *creación-crecimiento histórico-culminación en Cristo-gloria* [13]. Ciertamente que esta óptica cambia no poco la perspectiva anterior siendo más positiva y convincente.

El cristocentrismo escotista, que ofrece una teología de la creación por amor, es una visión del mundo, de la vida y de la historia mucho más optimista, más atractiva y más en sintonía con las ciencias antropológicas y la sensibilidad del hombre actual. En clave teológica escotista, el esquema guía, centrado en Cristo, sería así: *Cristo-creación-historia de la salvación-glorificación.* El verdadero paraíso está al final, no al principio. En la perspectiva escotista la creación y la salvación no aparecen como realidades antagónicas y en discordia, sino como sacramentos de gracia, fundamentados y unidos en la persona de Cristo.

2. La cristología escotista puede iluminar y completar las antropologías actuales, sobre todo las de carácter personalista, ya que la cristología es la perfección y culminación de la antropología. La real y total autocomprensión del hombre difícilmente se logrará sin el paradigma Jesucristo, el hombre perfecto. Los binomios antropológicos de subjetividad e intersubjetividad, soledad y alteridad, libertad y obediencia, personalización y misión, palabra y silencio, temporalidad y trascendencia encuentran en la cristología la respuesta y la explicación más existenciales y radicales que en cualquier filosofía humanista.

[13] A. Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal* (Sal Terrae, Santander 2005) 15 y 63. «La confesión en el Dios creador del cielo y de la tierra ha estado tradicionalmente encuadrada en un esquema mental caracterizado por la neta separación entre la creación y la redención. Hay un esquema muy difundido, de indudable claridad pedagógica, pero angosto y simplista, que se ha impuesto en los campos teológico, catequético y litúrgico: el mundo y el hombre han sido creados por el Señor, pero el hombre cayó en pecado, y sólo puede obtener el perdón y la salvación a través de Cristo. El carácter reductivo de tal perspectiva es evidente. Ante todo, porque la creación aparece como una realidad neutra con respecto a la Salvación, como una especie de "atrio de los paganos", lugar de encuentro de todas las posibles creencias religiosas e incluso campo abierto a la reflexión racional de la filosofía». G. Barbaglio, «Creación», en G. Barbaglio - S. Dianich (dirs.), *Nuevo diccionario de teología,* I (Cristiandad, Madrid 1982) 186.

El misterio de la encarnación es el mejor presupuesto para la comprensión del estatuto ontológico del cuerpo humano como singularidad individuante y como incardinación a la tierra. Cristo ofrece una especial antropología de la identidad y de la diferencia, que se articula en una dinámica armónica entre subjetividad e intersubjetividad, y en una antropología relacional y del encuentro interpersonal. Sólo partiendo de Jesucristo y de su predestinación se podrá hacer un discurso satisfactorio sobre el hombre y su puesto en el mundo.

3. El cristocentrismo implica también una visión especial de toda la creación, pues la naturaleza es crística y las cosas naturales no pueden reducirse a simple dimensión empírica, ya que todos los seres son resultado y expresión del amor trinitario y tienen su consistencia en el alfa y omega del mundo. La naturaleza es también lenguaje, expresión y símbolo de su autor. La creación, la encarnación y la redención son tres manifestaciones y perspectivas diversas y complementarias del amor unitario del Uno-trino. Partiendo de una cristología cósmica, se podrá elaborar una visión más adecuada del misterio de la creación, que tanto necesitamos.

El universo natural está estructurado en una concepción piramidal óntica, que partiendo del reino inorgánico, pasando por el orgánico y animal, llega al hombre en una unidad de relación y de significación, de participación y de comunión, concluyendo en Cristo como meta conclusiva de un proceso cósmico y salvífico. Frente a la naturaleza, Cristo no es un suplemento o un ornamento, sino el alfa y omega, el principio plenificante que da trabazón y consistencia a todos los seres naturales.

Ante los múltiples y graves problemas ambientales, el cristocentrismo nos brinda una perspectiva teológica extraordinaria para implantar una ecología planetaria y para crear relaciones más humanizantes entre el hombre y la naturaleza, articuladas y recogidas en una ética ambiental como alternativa a las éticas biocéntricas y ecocéntricas que se están imponiendo.

4. A la idea del Cristo cósmico va unida entrañablemente la visión cristológica de la historia, pues con la entrada de Jesucristo en el tiempo, el proceso histórico ha recibido un nuevo impulso de sig-

nificación y de orientación, y el laberinto del tiempo ha encontrado el seguro hilo conductor de Ariadna. Ante la infinita variedad de los acontecimientos, hay que encontrar la fisonomía caracterizante y articuladora de la temporalidad. Para comprender el fenómeno histórico no basta, aunque sí ayude, la razón física, la razón matemática, la razón económica, la razón voluntarista ni la razón vital.

Es necesario descubrir la razón cristológica, ya que en Cristo hay implicación y explicación de la historia, en su desarrollo global, y de los hechos históricos de cada hombre. La historia no es una ruleta irracional en donde campea el puro azar y la necesidad o el más incomprensible capricho, sino que es un proceso que se encamina hacia ese absoluto futuro que es Dios.

Cristo no da a la historia un sentido externalista sino internalista; y el hombre, que se vincula libremente a él, encuentra, descubre y vive el sentido profundo de la historia. En Cristo, y desde él, el tiempo se valora desde la eternidad, lo individual desde lo comunitario, la muerte desde la vida y la existencia particular desde la gran Existencia que da consistencia al ayer, al hoy y al mañana.

5. El cristocentrismo escotista fundamenta una grandiosa teología de la esperanza, explica el sentido de una metafísica del Éxodo y garantiza una ontología de la participación. En la perspectiva cristológica, el pasado, el presente y el futuro se encuentran entremezclados en una tensión íntima y esencial. Tanto la persona como la doctrina de Jesús tienen una dimensión abiertamente escatológica, pero se actualizan en el presente e implican inmediatas consecuencias en la sociedad y en la vida cotidiana, en la moral, en la política y en la economía.

Es desde el horizonte del futuro desde donde el hombre debe instalarse en el campo del presente, porque ese futuro aún-no-sido se conecta con un pasado preñado de futuridad. Es desde la esperanza desde donde la sociedad, la naturaleza y la cultura deben ser interpretadas, renovadas y transformadas. Todo el mensaje de Jesús es una llamada al presente para que se configure según las exigencias de la predestinación y del proyecto divino. Todo el presente del hombre adquiere importancia y significación al trasluz del futuro absoluto de Dios.

Desde este futuro hay que configurar y programar el presente de cada individuo y de la sociedad. Visto y analizado el futuro desde el cristocentrismo, se da un carácter de novedad a toda la existencia humana y nunca podrá identificarse con ninguna utopía humanista y social, porque la utopía escatológica supera toda utopía humana y remite al final de los tiempos, en donde aparecerá la apoteosis del Cristo total y el triunfo definitivo del amor sobre el odio, de la armonía sobre la discordia, de la vida sobre la muerte.

6. El cristocentrismo escotista nos conduce, finalmente, a un humanismo integral y a una cosmovisión planetaria. La encarnación, el mensaje, la pasión y resurrección de Cristo constituyen un paradigma teológico de ilimitadas consecuencias ontológicas, sociales, culturales e históricas.

El humanismo cristocéntrico armoniza prodigiosamente la inmanencia y la trascendencia, fundamenta la ontología de la existencia, ilumina la ética del comportamiento y de la responsabilidad al mismo tiempo que nos introduce en el horizonte de una privilegiada estética existencial. El humanismo cristocéntrico implica un marcado personalismo en la libertad y un interpersonalismo comunitario, pues todo en él es presencialidad e interrelación.

Cristo, en cuanto proyecto divino y humano, nos descubre la fecunda subjetividad individual y nos trasciende a la necesaria intersubjetividad humana, a un saber habitar en el mundo y a un estar en marcha hacia ese futuro absoluto que es Dios trinidad en la unidad, es decir, armonía en la diversidad, concordia en las divergencias. Desde esta perspectiva cristocéntrica, bien puede afirmarse que la verdad es sinfónica.

Capítulo IV

MARÍA INMACULADA

La persona y vida de María han constituido uno de los pilares vitales de la espiritualidad franciscana. Francisco de Asís, que trató de encarnar al máximo la persona y la vida de Jesucristo, vio en María la madre maravillosa de Jesús, a la que tuvo una devoción entrañable. De hecho, su residencia preferida fue siempre la Porciúncula, esa minúscula capilla de Santa María de los Ángeles, donde descubrió el rostro materno de Dios. Esa profunda experiencia mariana, vivida y compartida, se transmitió a su familia de forma singular. De tal modo que llegó a ser no sólo parte esencial en la espiritualidad de su Orden, sino que sus maestros le han dado siempre un puesto privilegiado en sus teologías.

En cuanto Madre de Jesús, se ve en María la misericordia amorosa de Dios, la nueva Eva, la abogada de los pobres y de los pecadores, la mediadora de gracia, madre inmaculada de Cristo, la concebida sin pecado. Desde los inicios de la Orden, pero principalmente desde Duns Escoto, se la integra en el proyecto teológico y salvador de la cristología.

La doctrina franciscana de la fe cristológica, junto a la gratuidad del misterio singular de gracia, del que María fue colmada por los méritos de Jesucristo, siempre ha tratado de armonizar y sincronizar la obra redentora de Jesús con la colaboración y mediación de María.

1. María, Madre de Dios

El plan divino de la predestinación absoluta de Cristo incluía la predestinación especial de María. Según el proyecto divino, el Verbo de Dios debía asumir la naturaleza humana. Para la realización de este misterio divino-humano, María es la elegida para ser madre del

Verbo encarnado, Madre del Cristo total. Ésta es la raíz de todos los privilegios y gracias especiales de María; el principio de su maternidad divina y la causa de su incardinación al misterio salvador de su Hijo.

Dado que el Verbo de Dios asumía, en la persona divina, un cuerpo humano y un alma humana, María se convertía en la Madre de Dios, puesto que ella es madre de un hijo que, a su vez, es Hijo de Dios. «La bienaventurada Virgen María fue verdaderamente Madre de Dios, y no de un hombre solamente» [1]. Sigue diciendo el Doctor Mariano: «Ella es la Madre del Verbo porque éste subsiste en la naturaleza humana con la que está unido hipostáticamente» [2]. Y dado que esta naturaleza humana, formada en el seno de la Virgen, subsiste en el Hijo de Dios, se sigue que Jesús es el hijo de María en cuanto Hombre-Dios.

María, pues, es verdaderamente Madre de Dios y, al mismo tiempo, plenamente madre, con una maternidad humana completa: «María fue verdaderamente madre según la total potencialidad de una madre ordinaria» [3]. Ella fue activa y no simplemente pasiva bajo la acción divina. «Ella colabora al acto de la maternidad según su propia causalidad, porque nada le fue quitado de su participación activa por el hecho de que el Espíritu Santo suplió la acción paterna» [4]. En oposición a la antigua teoría, según la cual la madre sólo tenía una función pasiva, en tanto que la función activa de la formación humana correspondía al hombre, el Doctor Sutil resalta la actividad positiva de parte de la mujer. «Ella fue madre con toda su virtud activa como cualquier madre» [5].

En sintonía con la tradición teológica, el maestro franciscano defiende la tesis de la maternidad divina y la explica con argumentos teológicos, apoyados en la cristología, como ya lo hicieron los concilios de Constantinopla, de Éfeso y de Calcedonia. «Sostenemos que la Virgen María fue Madre de Dios. Lo mismo que Dios ha sido engendrado verdaderamente por ella, de igual modo hay que decir

[1] *Ord.* III, d.2, q.3 n.107 (IX, 163).
[2] *Ord.* III, d.4, q.un., n.49 (IX, 216).
[3] *Ord.* III, d.2, q.3, n.37 (IX, 210).
[4] Ibid., n.47 (IX, 216).
[5] *Ord.* III, d.4, q.4, n.48 (IX, 216).

que ella es verdaderamente Madre de Dios. Cuando afirmamos, pues, que Dios fue engendrado por María no queremos decir que la divinidad del Verbo haya recibido de ella el principio de su existencia, sino que sostenemos que el Verbo de Dios se ha encarnado realmente y ha sido engendrado por ella. De hecho, la Virgen María no ha engendrado sólo al simple hombre, sino al Dios encarnado [...] De todas formas, María engendró esta persona no según la naturaleza divina, sino según su naturaleza humana» [6].

En este texto, el maestro franciscano sigue la tesis de Juan Damasceno con referencia a la maternidad divina de María. De todos modos, trata de aclarar este misterio con razones teológicas fundadas sobre la doctrina defendida por la tradición, que sostiene que, en Cristo, hay dos naturalezas, divina y humana, que están unidas hipostáticamente y subsisten en la unidad de la persona del Verbo.

Según Escoto, la encarnación del Verbo no aconteció después de que el alma humana fuera creada e infundida en el cuerpo humano concebido por María. Si se hubiera realizado de ese modo, entonces la naturaleza humana del Verbo habría tenido, en algún momento, una hipóstasis antes de su encarnación. Si la unión del alma con el cuerpo, en el seno de María, hubiera sucedido antes de la encarnación, entonces María no sería verdadera madre de Dios porque no habría engendrado a Dios, sino sólo al mero hombre, cuya naturaleza habría sido luego unida a Dios [7].

Sin embargo, para Duns el Verbo asumió una naturaleza precisa, la naturaleza humana singular, que le es propia. De este modo, no tenía una personalidad propia. De lo contrario, no podría haber sido asumida por el Verbo y, al mismo tiempo, estar unida a él en la persona del Verbo. Esto dice el dogma, según el cual, la persona del Verbo subsiste en dos naturalezas [8].

Para Escoto, el negar la maternidad divina significa no admitir la unidad de la persona en las dos naturalezas de Cristo. Al concebir María a su Hijo, en ese mismo momento él fue asumido por el Verbo. De lo contrario, el Verbo no habría podido encarnarse y María

[6] *Ord.* III, d.4, q.un., n.12-13 (IX, 199-200).
[7] Ibid., n.1-70 (IX 197-224).
[8] *Ord.* III, d.2, q.2, n.65-72 (IX. 145-148).

no habría concebido al Verbo. Al exponer la maternidad divina, en cuanto que María es verdadera Madre de Dios, encuentra ahí la clave y la razón del misterio de la encarnación. Esto explica y hace comprensible la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la única hipóstasis o persona del Verbo. La maternidad divina de María es la base y el fundamento de todos los títulos y prerrogativas que ella ha podido tener.

2. La Inmaculada

Los dos grandes méritos teológicos, reconocidos por los teólogos a Escoto, son la doctrina del primado absoluto de Cristo y la de la Inmaculada Concepción. Estas dos tesis están íntimamente conectadas entre sí. El plano divino de la predestinación de Cristo incluía la predestinación de María. Para que el Verbo de Dios pudiera revestirse de la naturaleza humana, se eligió a María para colaborar en tal misterio. María es la Madre del Verbo encarnado, Madre del Cristo total.

Escoto ha sido llamado «Doctor Mariano» porque ha logrado ver en María a la mujer madre singular del Redentor con los más excelsos atributos que la divinidad le ha concedido. Si Cristo está al centro del misterio de la salvación, María gira privilegiadamente en torno a ese centro.

En el evangelio de Lucas se manifiesta la predilección y elección de Dios hacia María, definida como «la llena de gracia» y santificada por el Espíritu Santo. Por ello, no es de extrañar que las primeras comunidades cristianas la consideraran como persona privilegiada y excepcional. Ya en los siglos VII y VIII se celebraba en Oriente una fiesta conmemorando la concepción de María como santa e inmaculada. Fiesta que pasó a celebrarse también, en el siglo IX, en los monasterios de Occidente, encontrando, sin embargo, no pocas resistencias en determinados ambientes.

En la antigüedad, la doctrina de los santos doctores pesaba mucho y condicionaba la opinión común. Ejemplo de ello es la tesis de Juan de Damasceno, quien defendía la liberación de María del pecado original antes de su nacimiento, sin precisar el momento de esa

gracia. Se discutía el momento de la santificación de María, que algunos situaban en el instante de su concepción.

En las décadas iniciales del siglo XII aparece ya el primer intento de elaborar una teología sobre el hecho concreto de la Inmaculada Concepción de María. Los iniciadores de esta reflexión teológica fueron, entre otros, Eadmero de Canterbury, Osberto de Clara, Alejandro Neckam, etc. Estos teólogos sostenían que el Espíritu Santo escogió a María como digna morada del Verbo encarnado, aunque la concepción de María aconteció dentro del matrimonio. No obstante, hubo de ser santificada muy pronto sin decir cuando. Esta teoría se desarrollaba en el ámbito de las Islas Británicas. Durante el siglo XIII dicha opinión quedó marginada por los argumentos contrarios que provenían de las enseñanzas de san Anselmo y san Bernardo, recogidas y defendidas por los grandes maestros de ese siglo [9].

Parece ser que en el año 1298 el terciario franciscano Raimundo Lulio defendía la Inmaculada Concepción de María, pero era más una intuición que una demostración, pues no resolvía explícitamente los problemas en contra. Por otra parte, era desconocido en la universidad de París, donde la tesis inmaculista se tenía como herética por considerar que se oponía a la universalidad de la redención de Cristo.

A Escoto no le fue nada fácil llevar adelante su tesis a favor de la Inmaculada Concepción, dado que en su época tuvo que ir contracorriente y rebatir las doctrinas y opiniones de los grandes maestros, que dominaban el saber universitario de entonces, quienes, a su vez, se apoyaban en autoridades indiscutibles de siglos anteriores. Según san Anselmo, por ejemplo, sólo Cristo, en cuanto redentor, estuvo

[9] Cf. C. Balić, «Ioannes Duns Scotus et historia Inmaculatae Conceptionis»: *Antonianum* 30 (1955) 349-388; cf. L. Amoros, «La significación de Juan Duns Escoto en la historia del dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen María»: *Verdad y vida* 14 (1956) 265-378. Este excelente estudio es un auténtico tratado sobre el tema inmaculista con rico contenido y abundantes citas de autores en cuestión; cf., también, A. Pompei, «Mariología», en J. A. Merino - F. M. Fresneda (eds.), *Manual de teología franciscana*, o.c., 251-322, esp. 294-322, dedicadas a Escoto; cf. S. Cecchin, «Giovanni Duns Scoto dottore dell'Immacolata concezione. Alcune questioni», en Íd. (ed.), *La «scuola francescana» e l'Immacolata Concezione. Atti del Congresso Mariologico Francescano. S. Maria degli Angeli-Assisi, 4-8 dic. 2003* (Pontificia Academia Mariana Internationalis, Roma 2005) 219-271.

libre de pecado original y tenía que ser concebido virginalmente por María, ya que la concepción matrimonial transmite necesariamente el pecado original. Siendo María concebida en el matrimonio no podía liberarse del pecado original, aunque lo fuera después de su concepción, en previsión de los méritos de Cristo [10].

Para san Bernardo, la liberación del pecado original se dio antes de que María naciera, aunque siempre después de su concepción y al principio de su existencia en el seno de su madre [11]. Los escolásticos del siglo XIII se suman a estas teorías y hablan de una segunda santificación de María en el momento de la Anunciación, en virtud de la cual concibió virginalmente al Hijo de Dios.

Según el Aquinate, la plenitud de gracia otorga a María superioridad sobre los ángeles. Esta gracia exige su purificación ya en el seno de su madre después de su concepción e infusión del alma en su cuerpo. El Doctor Angélico transforma el principio anselmiano de: «A María hay que atribuirle la mayor santificación posible que se puede pensar después de Cristo», por aquello de que María ha poseído la mayor pureza posible después de Cristo, el único concebido sin pecado original.

Escribe santo Tomás: «Si el alma de la santísima Virgen María no hubiera estado nunca manchada con el pecado original, iría en detrimento de la dignidad de Cristo, Salvador universal de todos. Por tanto, después de Cristo, que no necesita salvador, por serlo él de todos, la pureza de la Santísima Virgen fue la mayor» [12]. Es decir, María no fue concebida sin pecado original. Ella permaneció sujeta al reato de culpa y no hubo preservación del pecado original, aunque fue santificada en el seno materno.

Para el Doctor Angélico, la tesis inmaculista «no es conveniente» [13], como «no es decente» [14]. Incluso, en su gran obra madura, sostiene que dicha doctrina es «errónea» [15].

[10] SAN ANSELMO, *De conceptu virginali*, c. 3 (PL 158,45); ibíd., *Cur Deus homo*, 18.
[11] SAN BERNARDO, *Homilia* I-II (PL 183,59,61-62).
[12] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q.27, a.1.
[13] *III Sent.* d.43 q.1, a.4 sol.1, ad 3; *Compendium theologiae*, c.224.
[14] *III Sent.* d.3, q.1, a.1 sol.2.
[15] *Suma teológica*, I-II, q.83, a.3 corp; cf. *De malo*, q.4, a.6.

El maestro del Aquinate, Alberto Magno, fue más duro al acusar de heréticos a los inmaculistas: «Sostenemos que la Santísima Virgen María no fue santificada antes de la animación. Algunos defienden la tesis opuesta, pero se trata de una herejía condenada por san Bernardo en la epístola a los de Lyon y por todos los maestros de París» [16].

También los primeros maestros de la familia franciscana como, por ejemplo, Alejandro de Hales, san Buenaventura, Juan de la Rochela, Odón Rigaldo, Guillermo de Meliton, etc., se limitaban a defender la santificación de María después de su concepción, estando aún en el seno materno. Dado el peso doctrinal del Seráfico Doctor, quien defendía la tesis maculista, fue seguido por otros teólogos franciscanos, anteriores o contemporáneos de Escoto, como: Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla y Ubertino de Casale. Pedro Juan Olivi incluso sostenía que la tesis, que defiende que María estuvo libre de pecado original, es herética e impía [17]. La doctrina, que sostenía y defendía que María había sido concebida con el pecado original, era casi unánime y era muy arriesgado tomar partido en contra.

Sin embargo, Duns Escoto tuvo la audacia inteligente de ir en contra de la doctrina común y aceptada como verdadera y segura. En sus diversos escritos defiende la tesis inmaculista. Hay que subrayar sobre todo determinados textos de sus *Comentarios a las Sentencias* [18] donde critica la tesis del pecado original según E. de Gante, y dice que Dios puede, si lo desea, infundir la gracia en un alma, sin que ésta haya sido manchada antes por el pecado y, con ello, se hacía la defensa de la Inmaculada Concepción.

[16] *III Sent.* d.3, a.4 (XXVIII, 46).

[17] V. Doucet, «P. J. Olivi e l'Immacolata Concezione»: *Archivum franciscanum historicum* 26 (1933) 560s.

[18] Cf. *Ord.* III, d.3, q.1 (IX, 167-191); *Ox.* III, d.18, q.1, n.14 (ed. Vivès XIV, 684); *Ox.* IV, d.16 q.2 (ed. Vivès XVIII 247-295); ibid., d.16, q.6 (ed. Vivès, XVI 207-211); *Report. Par.* III, d.3, q.1 (ed. Vivès XIV, 261-267); *Report. Par.* III, d.18, q.1, n.4 (ed. Vivès XXIV, 386); *Report. Par.* II, d.19, q.2 (ed. Vivès XXIV, 146-150); *Report. Par.* IV d.16, q.2 (ed. Vivès XIV, 262-263).

3. Teorías contra la Inmaculada Concepción y refutación de Escoto

Como se ha visto, la doctrina maculista era considerada por los teólogos como doctrina común cierta. La tesis contraria se tildaba de doctrina falsa, errónea e, incluso, de herética. Ante este panorama doctrinal dominante, Duns Escoto tuvo que demostrar que lo que parecía seguro y cierto no lo era tanto, y debió afrontarlo en solitario y contracorriente. Ya dijimos, en la primera parte de este libro, que el Doctor Sutil era el filósofo de la duda y de la sospecha ante doctrinas que se tienen por ciertas y seguras, cuando no están de hecho bien fundamentadas en la revelación o en la razón.

La doctrina contra la Inmaculada Concepción, en los siglos XI-XIII, se apoyaba y fundamentaba en tres teorías, escalonadas a diverso nivel: *física, ontológica* y *teológica*. Las dos primeras responden a la cultura de aquel tiempo, mientras que la última pertenece estrictamente al campo de la teología. Veamos por partes.

a) *Teoría física*. Para esta teoría, la concepción matrimonial, consecuencia de la unión entre hombre y mujer, necesariamente transmite a la prole la mancha o el efecto del pecado original. Según la corriente agustiniana medieval, el pecado original se transmite y comunica mediante la generación natural. La causa de ello está en la concupiscencia, actual o habitual, que impulsa a la concepción en el matrimonio. Toda concepción, dado que está motivada por la concupiscencia, causa una infección en el hijo concebido. La infección de la carne es el medio de transmisión del pecado original en el alma del concebido. Aunque el alma es creada e infundida por Dios en el feto, se contamina e infecta inmediatamente por el pecado original [19]. Según esta teoría, se da relación de causa y efecto entre la infección de la carne, concebida matrimonialmente, y la contaminación del alma en el mismo instante de su entrada en el cuerpo.

Para Duns Escoto, el pecado original es una realidad de orden moral y no de carácter físico. Por tanto, reside en el alma y no en el cuerpo. El pecado original consiste esencialmente en la *ausencia* de

[19] San Agustín, *Contra Julianum*, l.5, c.4, n.17 (PL 44,794).

justicia original, que debiera tener el descendiente de Adán. «Afirmo que el pecado original, que consiste en la carencia de justicia [...] no es otra cosa que la carencia de justicia que debiera tener el alma» [20]. «La esencia del pecado original consiste en la carencia de la justicia original, que el alma debiera poseer, pero que no la tiene por culpa de Adán» [21].

El pecado original se da por el hecho de que Dios no infunde en el alma la gracia que el concebido debiera tener si Adán no hubiera pecado. Por tanto, no se da relación de causa y efecto entre la contaminación de la carne y la mancha del pecado original en el alma. El pecado original no se propaga ni se transmite por la concupiscencia y la contaminación de la carne, dado que el pecado original es de orden moral.

La Concepción Inmaculada de María es posible, teniendo en cuenta lo que esencialmente es el pecado original, es decir, privación de la justicia original, que es de orden moral y no físico. Ahora bien, Dios puede infundir la gracia del modo siguiente: *a)* después del nacimiento; *b)* durante la gestación; *c)* en el momento mismo de la concepción del ser humano. En los dos primeros casos se contrae el pecado original. En el tercero, no, sino que acontece una *preservación* del pecado, si Dios ha querido realmente que María fuera concebida sin pecado original.

Escoto lo dice claramente en el siguiente texto: «En el primer instante de la existencia del alma (de María) Dios pudo darle la misma gracia que otorga a otras almas en el momento de la circuncisión o del bautismo. De esta manera, en aquel primer instante (el alma de María) no habría tenido pecado original, lo mismo que otra persona, después de haberlo contraído, no lo tiene después del bautismo. Aunque (en el primer instante de la existencia del alma de María) la carne estuviera manchada, ello no implicaría el pecado original, ni la infección del alma, de la misma manera que después del bautismo la concupiscencia del cuerpo permanece, pero desaparece totalmente la mancha del alma» [22].

[20] *Ord.* II, d.30-32, q.1-4, n.51 (VIII, 338).
[21] *Ox.* IV, d.32, q.un., n.7 (ed. Vives XIX, 346).
[22] *Ord.* III, d.3, q.1, n.28-29 (IX 179-180)

«Puesto que (Cristo) sería el mediador perfectísimo a favor de la propia madre; por eso, la habría preservado del pecado original» [27].

Decir que María fue redimida perfectísimamente por Cristo significa que ella nunca, y en ningún instante, estuvo con la mancha de pecado. De lo contrario, supondría ser enemiga o, al menos, haber estado distante de Dios. Lo que no corresponde a la llena de gracia (Lc 1,28) y a la que tenía que ser la madre del Redentor. Cristo mediador obtuvo para su madre la preservación de todo pecado actual. Y, por ello, sería incomprensible que no hubiera podido, de algún modo adecuado, preservarla del pecado original [28].

La concepción inmaculada de María no quita nada a la gloria de Cristo Redentor y Mediador universal, como sostenían los defensores de la tesis maculista, sino que, por el contrario, la incrementa por la razón de que María tuvo así más necesidad de Cristo para ser preservada del pecado original, que no para liberarla después de haberlo contraído [29].

4. Las consecuencias de la tesis de Escoto

Como se ha podido observar y comprobar, Juan Duns Escoto no es una mente errática ni va contracorriente por orgullo o vanidad de pensamiento rebelde, aunque sí es inconformista y exigente con la búsqueda de la verdad.

Es un teólogo de gran finura espiritual y respetuoso con el lenguaje teológico. De hecho, él nunca condenó ni censuró ásperamente la «doctrina común» de los teólogos opuestos a la Inmaculada Concepción de María, sino que tuvo que pasar por la fatiga del concepto, demostrando paciente y sagazmente sus argumentos. Supo pasar de la posibilidad a la conveniencia del hecho de la Inmaculada Concepción. «Dios pudo hacer que María no hubiese contraído nunca el pecado original. Pudo hacer que lo tuviera sólo en el primer instante de su existencia. Pudo igualmente hacer que lo tuviera durante un cierto tiempo y fuera purificada de él en el

[27] Ibíd., n.17 (IX, 174).
[28] Ibíd., n.21-22 (IX, 176-177).
[29] Ibíd., n.41-42 (IX, 184-185).

último instante [...] ¿Cuál de las tres posibilidades se realizó? Sólo Dios sabe con certeza» [30].

En este texto se ve que el maestro franciscano no trata de leer ni de entrar en el pensamiento divino ni, mucho menos, de decretar ni de proponer leyes sobre cuál de las tres posibilidades ha determinado Dios. Duns demuestra con argumentos filosóficos y teológicos la mayor probabilidad y conveniencia teológicas, dejando siempre el juicio definitivo a la autoridad de la Escritura o de la iglesia. En la tesis inmaculista demostró no sólo la posibilidad, sino también la mayor conveniencia teológica.

Incluso defendía cierta obligación moral por parte del Hijo, que «debe honrar a su Madre, adquiriendo mayor gloria mediante la redención preservadora que a través de la redención liberadora». Pero, como fiel hijo de la iglesia, concluye el texto con esta ejemplar afirmación de un teólogo, que humildemente se somete a autoridades superiores: «Si ello no se opone a la autoridad de la iglesia o a la autoridad de la Escritura, parece probable que esto, que es más excelente, *debe* ser atribuido a María» [31]. A pesar de sus convicciones teológicas, somete su opinión a las autoridades competentes de la revelación y del magisterio.

La historia posterior le dará la razón, pues, cinco siglos y medio después de sus escritos (en 1854), el papa Pío IX definía dogmáticamente que «la Santísima Virgen María, desde el primer instante de su concepción, por una gracia especial y por privilegio de Dios omnipotente, y en vistas a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano, ha sido preservada inmune de toda mancha de pecado original» [32]. Es el final de una larga historia, apasionante teológicamente y de no poca reflexión para tantos teólogos.

Una leyenda, con fundamento real, resume la tesis escotista en el siguiente silogismo: «Dios podía crear a la Virgen en el estado de pureza original. Era conveniente que así fuera. Luego así lo hizo» *(potuit, decuit, ergo fecit)*. Evidentemente que un silogismo tan fácil y sencillo no podía convencer a los teólogos, pero sí logra resumir y

[30] Ibíd., n.28-33 (IX, 179-181).
[31] Ibíd., n.34 (IX, 181).
[32] *Bula Ineffabilis Deus*, de 8-12-1854.

condensar un pensamiento profundo. A veces un sencillo aforismo encierra toda una filosofía. Lo cierto es que lo que parecía imposible se transformó en verdad. Ésa es una de las grandes ironías de la historia de la teología.

Si Juan Duns Escoto ha tenido aguerridos enemigos, aun después de la declaración dogmática del papa Pío IX, no faltan teólogos que minimizan o tratan de quitar originalidad al Doctor Mariano en sus propuestas y argumentaciones. No hay que sorprenderse de ello, pues no faltan teólogos de escuela que prefieren su estandarte a la verdad. Tal vez sería oportuno aplicarles aquellos versos de Antonio Machado:

¿Tu verdad?
No, la Verdad.
Y ven conmigo a buscarla.
La tuya guárdatela.

En los últimos tiempos son muchos los teólogos que reconocen la gran aportación escotista a la teología con sus tesis sobre el cristocentrismo y la inmaculada concepción de María. Esas dos tesis son más que suficientes para entronizar a un teólogo en el panteón de los grandes genios del pensamiento teológico.

CAPÍTULO V

LA MORAL

El pensamiento de Duns Escoto es un pensamiento en marcha no sólo hacia la realidad dada y encontrada en la cotidianidad, sino también hacia la realidad absoluta, que es Dios. El ser humano se presenta como *homor viator,* como peregrino, hacia su propio fin último. Pero esta finalidad exige medios adecuados e impone un comportamiento moral coherente con principios regulativos e iluminadores.

El pensamiento escotista está muy lejos de ser un conjunto artificioso de sutilezas atrevidas, como le han acusado sus adversarios, sino que es eminentemente práctico, en cuanto que trata de conocer y clarificar el fin último del hombre y proporcionar los medios adecuados para conseguirlo. Toda su especulación metafísica desemboca en una actitud existencial y en un orden ético. No en una ética del discurso, de la que tanto se habla actualmente, sino en una ética de la acción. Su ética está basada en las leyes del amor y no de la sospecha o del resentimiento. Se trata de una moral del encuentro y de la existencia comunicativa, más que de la razón comunicativa.

Escoto parte del principio teológico de que el amor divino ha trascendido lo infinito para vincularse a lo finito. Como contrapartida sólo el amor humano de la voluntad libre podrá trascender lo finito vinculándose con lo infinito. Se trata, en definitiva, de una ética de amor. El Doctor Sutil pensó en profundidad porque amó en profundidad, pero con un amor concreto que es praxis, como él mismo lo define: «Se ha probado que el amor es verdaderamente praxis» [1]. Desde esta praxis se comprende y se explica cómo el hombre debe actuar y vivir en su ser y estar en el mundo y en la sociedad.

Está claro que la caridad es una forma concreta de praxis, pero ¿qué es la praxis y en qué sentido la ciencia, que trata de ella, es prác-

[1] *Ord.* Prol., n.303 (I, 200).

tica? Según el Doctor Sutil, la praxis implica «el acto de otra potencia respecto al entendimiento, naturalmente posterior a la intelección, que debe ser un producto en conformidad con la intelección recta para que eso mismo sea recto» [2]. Ahora bien, la praxis cumple con tres requisitos:

a) Es praxis todo aquello que depende de un acto de la voluntad. Ningún acto intelectivo alcanza la dimensión práctica, ya que su acto no tiende fuera de sí, a no ser mediante un impulso de la voluntad. Una ciencia es práctica no porque piense el hacer, sino porque presenta a la voluntad algo para decidir u ordenar en la acción [3].

b) Sólo es un acto práctico aquello que está en poder de quien lo conoce. El acto intelectual, que dirige otros actos intelectuales, no es práctico. Sólo si la voluntad ejecuta los actos del deseo según la razón, entonces ésos lograrán ser virtuosos y pertenecer a la práctica.

c) La praxis consiste sobre todo en el querer de la misma volición. Es decir, la razón práctica no es otra cosa que la voluntad aunque con el concurso de la razón.

Según esto, Escoto refuta la tesis de Aristóteles, para quien la recta decisión es suscitada gracias a la conformidad con la recta razón [4]. Para el maestro franciscano la voluntad es la causa principal de la determinación, aunque necesite la colaboración de una causa parcial concurrente, como es el entendimiento o la razón [5]. No es el deseo de ser informado por la razón, como sostiene Aristóteles, sino que es la voluntad la que ordena a través del concurso y colaboración de la razón.

Es práctico todo acto que proviene del querer de la voluntad, pero con la condición de conformarse a la recta razón. Ello implica claramente la conformidad de la voluntad a una ley, dándose, de ese modo, una identidad entre lo práctico y lo normativo.

En esta perspectiva, Duns Escoto refunda la ética sobre bases diversas de las de Aristóteles, pues para el Estagirita un acto es libre si

[2] Ibid., n.353 (I, 228).
[3] Ibid., n.355 (I, 230).
[4] *Ética Nicomachea*, VI, 3 (1139a, 22-25).
[5] *Ord.* Prol. n.365-366 (I, 235-326).

es el resultado de una inclinación informada por la deliberación racional. Ser libre significa adaptar y conformar nuestro deseo a la razón. Para el Doctor Sutil, la voluntad es una potencia indeterminada que se autodetermina por sí misma. Sin embrago, la libertad no es ni arbitraria ni irracional. De hecho, la voluntad es el vértice del entendimiento racional. La libertad se realiza en la autodeterminación de la voluntad natural y racionalmente orientada hacia el bien. La acción buena es aquella que corresponde a un acto de la voluntad conforme a la recta razón [6].

1. La ley natural y la voluntad divina

Lo mismo que la razón o el entendimiento descubre los primeros principios del orden especulativo para llegar a la verdad, igualmente descubre los primeros principios del orden práctico para llegar al bien. Estos principios, o juicios prácticos, constituyen la recta razón o la norma que el entendimiento humano presenta a la voluntad para que obre rectamente y consiga su propio fin como hombre. Todos los seres, en sí, son ónticamente buenos; pero no todos ellos poseen la misma bondad ni ayudan lo mismo a conseguir el fin último. La voluntad, esencialmente libre, puede quererlos de muchas maneras, incluso abusiva y desordenadamente, tomando como fin lo que simplemente es un medio.

La recta razón, o el entendimiento práctico, discierne la bondad de los seres y propone a la voluntad la norma para que los quiera y trate ordenadamente, es decir, según la jerarquía axiológica de los fines. Esta ley natural, propuesta y proclamada por el entendimiento práctico, se llama *conciencia* [7]. La conciencia, pues, es la que descubre la ley natural de la vida y se la presenta a la voluntad para que la siga.

[6] Cf. O. Boulnois, «La base et le sommet: la noblesse de la volonté selon Duns Scot», en B. C. Bazan (dir.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du 9. Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, 17-22 août 1992*, III (Legas, Ottawa 1995) 1.183-1.198; A. B. Wolter, *Duns Scotus on the will and morality* (Catholic University of America Press, Washington 1986).

[7] *Report. Par.* II, d.39, q.2, n.7 (ed. Vivès XXIII, 206).

Pero el problema que se plantea ahora es conocer el fundamento del orden ético, la causa fundante de la norma de la recta razón y el criterio de la moralidad de nuestras acciones. Para Escoto, «el querer divino es la causa del bien, y por el hecho de que él quiere algo, es bueno» [8]. La ley moral depende de la naturaleza divina, concretamente de su voluntad; pero no se trata de una voluntad caprichosa y arbitraria, sino de una voluntad que está en armonía con su esencia y con el entendimiento.

El entendimiento divino, con prioridad lógica y no temporal, porque en Dios es todo simultáneo, ve las acciones que están más conformes con la naturaleza humana, pero sólo adquieren fuerza obligatoria a través de la libre voluntad divina. Sin embargo, la ley moral inmutable y eterna está constituida en conformidad con la esencia divina. Por tanto, lo que deriva de la voluntad divina es la obligatoriedad de la ley moral y su fuerza vinculante, no el contenido de la ley. «El ordenar pertenece sólo al apetito o voluntad» [9]. El entendimiento presenta aquello que es verdadero o falso en el orden especulativo y práctico, pero no constriñe a obrar de un determinado modo, ya que esto corresponde a la voluntad.

Duns Escoto manifiesta claramente que el contenido de la ley moral no es expresión de un capricho voluntarístico ni opción arbitraria de la voluntad divina, como se puede probar cuando habla del pecado de Adán: «Un pecado que es pecado, sólo porque está prohibido, es formalmente menos pecado que aquel que es pecado en sí y no porque está prohibido. Ahora bien: comer el fruto de aquel árbol no era, en cuanto acto, más pecado que comer el fruto de otro árbol, sino que era un pecado a causa de la prohibición. Mas todos los pecados relacionados con los diez mandamientos son formalmente actos malos, no sólo porque están prohibidos, sino porque son malos, y están prohibidos por el hecho de que, según la ley natural, lo opuesto a todo mandamiento es mal, y con la razón natural cualquier hombre puede ver que cada uno de estos mandamientos debe ser observado» [10]. Los diez mandamientos, pues, no son pre-

[8] *Report. Par.* I, d.48, q.un. (ed. Vivès XXII, 512).
[9] *Ord.* IV, d.14, q.2, n.5 (ed. Vivès XVIII, 52).
[10] *Report. Par.* II, d.22, q.un., n.3 (ed. Vivès XXIII, 104).

ceptos arbitrarios, e incluso su validez universal puede ser descubierta por la razón natural.

Escoto, hombre de principios, se apoya también en el principio clásico de que el obrar sigue al ser *(operari sequitur esse)* para demostrar que cualquier acción depende de la totalidad del ser, incluso en el ámbito de lo divino. Dios es totalidad, armonía y expresión conjunta; y quiere todo de un modo «racionabilísimo y ordenadísimo» *(Deus est rationabilissime et ordinatissime volens)* [11]. Por eso, la acusación de arbitrarismo y positivismo moral no es justa con el pensamiento escotista, aunque algunos textos aislados puedan dar pie a ello.

En la visión arquitectónica escotista de la realidad divina, ni el entendimiento ni la voluntad son el constitutivo formal de Dios, sino que la ascidad, el ser, precede y fundamenta el entender y el querer. «El entender no es lo primero en Dios ni lo primero que se da en el ser divino. Sino que lo primero que se da en el ser divino es el mismo ser, porque la acción no puede ser la primera razón del ser y porque el entender presupone la razón del objeto y de la potencia» [12]. Por tanto, el ser en Dios tiene una prioridad lógica sobre el entendimiento y la voluntad. Desde el momento, pues, en que la esencia divina es el objeto prioritario y propio del entendimiento y de la voluntad divinos, hay que concluir necesariamente que también es la norma suprema de conducta y de acción. Es decir, el fundamento último de la moralidad no está ni en el entendimiento ni en la voluntad, sino en la esencia divina [13].

A la luz de esta perspectiva, hay que entender e interpretar la tesis escotista de que la voluntad divina es soberanamente libre, y que

[11] Escoto repite frecuentemente esta expresión; cf., por ejemplo: *Ord.* III, d.32, q.un., n.21 (X, 136); *Report. Par.* III, d.7, q.4 (ed. Vivès XXIII, 303). Cf. E. Longpré, *La philosophie du Duns Scot*, o.c., 62-63, n.4, hace notar esta expresión y define a Escoto como «el filósofo del orden al que repugna una síntesis fraccionada o una multiplicidad desarticulada». Aunque el término «voluntarismo» es reciente y tiene lugar en la filosofía moderna, se ha aplicado generosamente al pensamiento escotista, pero con falta de juicio crítico y con poco rigor histórico. El voluntarismo impreciso, atribuido a Escoto, pasa de un autor a otro con sorprendente ingenuidad. Valga como ejemplo el libro de C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Studium, Roma 1964) 18-19, donde cita y asume la afirmación de J. Maritain: «Los modernos sistemas metafísicos libertarios pueden conectarse con Descartes en cuanto abandonó el intelectualismo de Santo Tomás y aceptó el voluntarismo de Escoto».

[12] *Report. Par.* I, d.8, q.1, n.1 (ed. Vivès XXII, 153).

[13] *Ord.* I, d.10, n.48 (IV, 359).

Dios puede querer y hacer cualquier cosa. La potencia de Dios «es absoluta con respecto a aquello que no incluye contradicción» [14].

Sin embargo, es necesario aclarar que la voluntad absoluta de crear implica también la voluntad de orden y de ajustarse a las determinaciones ontológicas, pues Dios no crea a tontas y a locas, sino con orden y con sentido. Dios no es un artista incipiente e irresponsable, sino un artista y arquitecto sabio que ejecuta su obra en un universo de belleza y de perfección [15].

Para Escoto, está claro que la voluntad divina es la primera norma de la rectitud y que «todo aquello que no incluye contradicción, absolutamente hablando, no es incompatible con la voluntad de Dios, de modo que todo aquello que Dios hace o puede hacer es bueno y justo» [16]. Pero él no defiende que Dios pueda, sin contradicción, ordenar o permitir actos que son contrarios a los principios que derivan de ellos.

La ley natural contiene los primeros principios de la razón práctica y las consecuencias necesarias que se desprenden de ellos. Esta ley es necesaria, ya que proviene del entendimiento divino y de la voluntad divina necesaria. El primer principio de esta ley se expresa en hacer el bien y evitar el mal. Pero siendo contingente todo el mundo creado, no encontramos relación necesaria entre un bien particular y el bien absoluto. Por eso, el mismo creador ha promulgado los diez mandamientos, para que a través de ellos se consiga el fin último.

El decálogo se divide en dos tablas: la primera contiene los mandamientos necesarios, porque se refieren directamente al bien absoluto. De éstos, Dios no puede dispensar porque se contradiría a sí mismo. La segunda tabla contiene los mandamientos contingentes porque se refieren al prójimo; y aunque no pertenecen a la ley natural en sentido estricto, sin embargo, son de ley positiva divina. Por eso, el legislador supremo puede revocarlos por ser contingentes, como hizo con Abrahán al mandarle sacrificar a su hijo, cuando ordenó a los israelitas apropiarse de las cosas de los egipcios y aconse-

[14] *Ord.* II, d.7, q.un., n.52 (VIII, 100).
[15] *Report. Par.* I, d.36, q.4, n.22 (ed. Vivès XXII, 456).
[16] *Report. Par.* IV, d.46, q.4, n.8 (ed. Vivès XXIV, 584).

jó la unión del profeta Oseas con una prostituta [17]. En este campo, Escoto ocupa una posición intermedia entre santo Tomás, que dice que el Decálogo es inalterable, y Ockham, que sostiene que todo él puede ser alterado.

2. Moralidad de los actos humanos

Un objeto es ontológicamente bueno cuando posee armónicamente todos aquellos elementos que lo integran y lo caracterizan. Un acto es moralmente bueno cuando reúne todos los elementos objetivos y requeridos por la recta razón. Para que un acto entre en el ámbito moral es necesario que sea libre; de lo contrario, no puede juzgársele como bueno o malo. Pero un acto moralmente bueno exige no sólo la libertad, sino que esté en conformidad con la recta razón [18], ya que «atribuir bondad natural significa ajustarse a la recta razón» [19].

Además, todo acto moralmente bueno necesita ser objetivamente bueno, es decir, debe tener un objeto que sea conforme a la recta razón, aunque esto no es suficiente, a no ser que se trate del amor de Dios, porque éste siempre es moralmente bueno y nunca moralmente malo. Igualmente, ningún acto es moralmente malo sólo por razón de su objeto, exceptuado el odio hacia Dios, que jamás podrá ser un acto moralmente bueno [20]. En todos los demás casos, la bondad de la voluntad no depende únicamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias, y, sobre todo, del fin que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto [21]. Pero el acto moral tampoco depende en exclusiva del fin, aunque éste sea bueno, ya que el fin no justifica los medios: «No se debe hacer el mal para conseguir el bien» [22].

Si sólo el acto de amor a Dios es bueno en virtud de su objeto, ¿qué es lo que determina la bondad o la maldad moral de todos los demás actos? En primer lugar, la libertad de la voluntad; y en segun-

[17] *Ord.* III, d.37, q.un., n.16-29 (X, 279-284).
[18] *Ord.* II, d.40, q.un., n.6-11 (VIII, 468-470).
[19] *Ord.* I, d.17, n.95 (V, 186-187).
[20] *Report. Par.* IV, d.28, q.un., n.6 (ed. Vivès XXIV, 377-378).
[21] *Ord.* I, d.48, n.1-4 (VI, 387-388).
[22] *Ord.* IV, d.5, q.2, n.7 (ed. Vivès XVI, 517).

do lugar, que la voluntad concuerde con el juicio del entendimiento o con la recta razón. Es evidente que, cuando el objeto del acto moral es el bien absoluto, la razón de bondad de tal objeto está clara. El problema surge cuando no se trata del bien absoluto o Dios, sino de otros objetos, de los que no basta su bondad intrínseca para calificar de bueno el acto moral.

Para determinar la bondad de un acto moral, el Doctor Sutil precisa las siguientes condiciones necesarias: la voluntad, la consciencia, el objeto, el fin, el modo y las circunstancias [23]. Todos estos requisitos son necesarios para que un acto de la voluntad sea moralmente bueno cuando está referido a seres o acciones contingentes.

Según Escoto, pueden darse tres clases de actos morales: buenos, malos e indiferentes. Los buenos y los malos no ofrecen dificultades para definirlos. La dificultad está en caracterizar los actos indiferentes. La posibilidad de estos actos indiferentes proviene del modo en que la voluntad quiere algo:

— o por la fruición de una cosa en sí misma;

— o porque lo quiere en vistas a otra realidad, es decir, como medio;

— o por ninguna de las dos, es decir, de un modo neutro. Este acto neutro o indiferente no es bueno ni malo en sí mismo.

Si para que un acto moral sea completamente bueno se requiere poner en práctica todas las condiciones ya señaladas antes, puede suceder que en casos concretos falte alguna circunstancia, sin que, por ello, se le juzgue un acto moralmente malo. Por ejemplo, dar una limosna con buena intención es un acto moralmente bueno; darla con mala intención es moralmente malo. Pero puede suceder que no se haga con ninguna intención, sino simplemente por una inclinación inmediata. Tal acción, según Escoto, es moralmente indiferente y no tiene ninguna connotación moral [24].

Para la comprensión de esta tesis escotista, opuesta a la tomista, que niega los actos indiferentes, hay que subrayar que para Escoto «el primer principio práctico es: Dios debe ser amado» [25]. Pero el

[23] *Ord.* II, d.40, q.un., n.6-14 (VIII, 468-471).
[24] *Report. Par.* II, d.41, q.un., n.2 (ed. Vivès XXIII, 211-212).
[25] *Ord.* IV, d.46, q.1, n.10 (ed. Vivès XX, 426).

hombre no está obligado a orientar explícita o implícitamente todos sus actos a Dios porque él no nos lo ha impuesto. Dios obliga al ser humano en lo que se refiere a la ley natural, pero «no quiso obligar al hombre a lo imposible o a lo que es excesivamente difícil según las circunstancias de esta vida» [26].

Para calificar un acto moral, como bueno o malo, no basta con una simple actitud virtual y habitual. Por tanto, existen actos moralmente indiferentes.

La tesis escotista de los actos indiferentes hay que juzgarla en el horizonte abierto de un sistema que interpreta a Dios como infinito y al mundo como gratuidad. De aquí emerge una concepción moral, que pone de relieve la capacidad de acción desinteresada y que garantiza una libertad de indiferencia. Así, J. Rohmer, hablando de la finalidad moral [27], interpreta la voluntad escotista como capaz de determinarse por encima de cualquier interés y de valorarla en una ética del desinterés casi kantiano. Escoto ofrece una filosofía de la libertad al interior de una teología que admite la posibilidad natural de amar a Dios por sí mismo, y al margen de toda motivación interesadamente egoísta.

Para el Doctor Sutil, el imperativo máximo de la razón consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y de un modo desinteresado. Así se opone a una ética del eudemonismo y del «divino» egoísmo. Los textos de Duns Escoto nos ofrecen, de algún modo, como escribe F. Guimet, «una fenomenología de la conciencia moral de Dios», fundada sobre la racionalidad del desinterés [28], y que tiene su inevitable incidencia en el hombre en cuanto *imago divina.*

3. La libertad: voluntad y racionalidad

Tanto el acto cognoscitivo como el volitivo dependen del sistema yo, es decir, de aquellas facultades del hombre que lo caracterizan,

[26] *Ord.* IV, d.4, q.4, n.4 (ed. Vivès XVI, 420).

[27] J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (J. Vrin, París 1939).

[28] Cf. F. Guimet, «Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, o.c., 539-597; P. Vignaux, «Lire Duns Scot aujourd'hui», en *Regnum hominis et regnum Dei*, o.c., 41-44.

como son: la razón y la voluntad. Éste es un hecho aceptado por las diversas escuelas. Las diferencias se manifiestan cuando se trata de optar por el primado de esas dos facultades. Los que siguen la corriente aristotélica defienden la primacía del entendimiento. Los de la corriente agustiniana se inclinan por la voluntad. Hay que observar que todos aceptan una cierta prioridad temporal del entendimiento respecto de la voluntad, según el adagio: «Nada es deseado si antes no es conocido» *(nihil volitum quin praecognitum)*. Pero la discrepancia se refiere al orden causal de dichas facultades, es decir, quién determina a quién en un acto electivo conscientemente.

Duns Escoto está convencido de que admitir una dependencia causal del acto volitivo con relación a la actividad cognoscitiva, tanto en el orden del conocer como del obrar, supone afirmar que el objeto conocido adquiere el papel de causa eficiente de la voluntad, es decir, que el entendimiento causa la volición a través de la intelección [29].

Pero si fuera verdad que el entendimiento determina la voluntad cuando le presenta el objeto, entonces no se comprende cómo será posible salvar la libertad, ya que la primera condición de la libertad consiste en el autodeterminarse. Lo que no sería posible si el acto cognoscitivo ya la determinara.

Escoto, apoyándose en la experiencia interna, sostiene que la voluntad posee un cierto dominio sobre las demás potencias del alma. No sólo puede controlar los apetitos sensitivos, sino también ordenar a las demás potencias espirituales: puede dirigir el entendimiento hacia una verdad o hacia otra, hacia este o aquel objeto; y a la memoria la puede activar para que recuerde. Esta prioridad causal de la voluntad, con respecto a las demás facultades, proviene del atribuir al amor la importancia de un acto totalmente libre y original.

La voluntad es esencialmente libre, pues sólo ella es la causa eficiente de la volición. El entendimiento interviene como causa parcial, en cuanto presenta a la voluntad los objetos posibles de la volición. La voluntad, además de ser esencialmente libre, es la causa del acto de fruición por la que el hombre podrá gozar de Dios por toda la eternidad. Por eso, es la facultad más noble del ser humano.

[29] Ox. II, d.25, q.un., n.5 (ed. Vivès XIII, 200).

Pero decir prioridad de la voluntad no significa exclusividad del entendimiento, pues la voluntad y el entendimiento son dos realidades esenciales de una misma y única alma. Es el alma la que quiere y conoce, y en ella radican esas dos facultades del querer y del conocer que intervienen en todos los actos libres y conscientes del hombre. Por eso, no puede hablarse de un voluntarismo absoluto, como tampoco de un intelectualismo absoluto. Cualquier acento excesivo en una de estas dos facultades significa deformar la realidad humana, que es unitaria.

Es cierto que el entendimiento puede presentar el objeto a la voluntad, e incluso condicionarla; pero la decisión, o el momento último, depende de la voluntad, que quiere o no quiere libremente o suspende libremente el mismo querer. El entendimiento puede presentar un objeto, valorarlo, realzarlo, juzgarlo y sublimarlo, mostrar sus conveniencias y ventajas, y sin esta acción del entendimiento sería imposible o irracional el acto de la voluntad en cuanto tal. Pero es la voluntad la que decide, porque es un principio de actividad libre y sólo puede moverse por sí misma.

La voluntad es esencial y contingentemente libre, y sólo ella hace posible el orden moral en el hombre. La voluntad puede orientarse libremente hacia cualquier objeto y tomarlo como medio, como fin o como nada. Pero aunque la voluntad libre hace posible el orden moral, sin embargo, ella sola no lo constituye; pues el orden moral lo constituye la conformidad del acto de la voluntad con la recta razón [30]. La voluntad sigue siendo libre adhiriéndose o no a la recta razón, sometiéndose o rebelándose a ella. Pero para que el acto de la voluntad pueda considerarse moralmente bueno, debe ajustarse a la recta razón, pues ésta es la condición necesaria para pertenecer al orden moral. Y para que un acto sea moralmente bueno o malo es necesario el concurso del entendimiento y de la voluntad.

Como dice con claridad Oromí a este respecto:

> «La voluntad no es la irracionalidad, como se ha pretendido afirmar muchas veces, sobre todo en la filosofía moderna, invocando erróneamente el nombre de Escoto.

[30] *Ord.* I, d.17, n.92 (V, 184).

El que la voluntad sea esencialmente libertad no significa que la voluntad sea irracional ni que lo sea la libertad. La voluntad es tan libre cuando procede racionalmente como cuando procede irracionalmente o contra la recta razón. La distinción radical que pone Escoto entre voluntad y entendimiento o razón, como dos principios activos esencialmente distintos, no da motivo alguno para sospechar que la voluntad en sí sea irracional, sino simplemente que la voluntad es voluntad y la razón es razón, es decir, otra cosa. Ni siquiera el primado de la voluntad, en el orden de dignidad metafísica respecto del entendimiento, significa que el entendimiento deba sujetarse a la libertad de la voluntad. Por eso, en el orden moral, no existe primacía alguna ni por parte de la voluntad ni por parte del entendimiento, sino que el orden moral consiste en la relación armónica entre el entendimiento y la voluntad.

El entendimiento pone su acto necesario: el juicio; y la voluntad pone el suyo libre: la volición. La racionalidad o irracionalidad consiste en la relación de conveniencia o disconveniencia entre uno y otro acto; y el orden moral nace de esta conveniencia o disconveniencia [...] Siendo, pues, el entendimiento el que cualifica el acto de la voluntad, es evidente que el orden moral descansa sobre la razón, es decir, sobre la racionalidad del acto de la voluntad. Pero la cualificación cae sobre el acto de la voluntad y, por consiguiente, sobre la voluntad misma, que es la única que puede ser moral» [31].

4. La ley natural y el orden social

El hombre escotista, como imagen divina, no es un ser solitario, sino solidario en una comunidad de personas que se llama «sociedad». Escoto se pregunta sobre la naturaleza de la sociedad política y el origen de la autoridad civil, y su conexión con el derecho natural y el fundamento jurídico de las leyes positivas.

Para el doctor franciscano únicamente la autoridad paterna es de derecho natural, en tanto que la autoridad civil y política tienen su origen en el consentimiento y en la elección libre de los ciudadanos,

[31] M. Oromí, «Introducción general», a.c., 86-87; Íd., «Principios básicos de la ética de Escoto», en Íd., *Métodos y principios filosóficos* (Cisneros, Madrid 1960) 225-267; W. Hoeres, «Die Rationalität des endlichen Willens», en Íd., *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (A. Pustet, München 1962) 205-240; P. Porcellotti, «L'intellettualismo di Duns Scoto alla luce della nuova edizione»: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 44 (1952) 193-212; R. Zavalloni, «Personal freedom and Scotus' voluntarism», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, o.c., 613-627; L. D. Robert, «John Duns Scotus and the concept of human freedom», en *Deus et homo ad mentem Ioannis Duns Scoti*, o.c., 317-325; W. Kolmel, «Wille und Freiheit in der Lehrer des Duns Scotus und des Humanismus», en ibíd., 343-358; A. B. Wolter, «Native freedom of the will as key to the ethics of Scotus», en ibíd., 359-370. En este mismo volumen hay más artículos sobre diversos aspectos de la ética de Escoto en relación a la modernidad.

quienes confieren autoridad a una o a más personas, según las diversas circunstancias históricas y culturales.

Duns Escoto defiende que el hombre es natural y radicalmente libre, y no debiera dominar a sus semejantes, sino exclusivamente a los seres inferiores. En la sociedad perfecta ningún hombre estaría obligado a obedecer a otro hombre. Si esto sucede en nuestras sociedades reales, se debe a las consecuencias del pecado original. La obediencia de unos hombres a otros no debe hacerse ni tiránicamente, por parte del que manda, ni irracionalmente, por parte del súbdito, pues es necesario que se desarrolle a partir de un consentimiento mutuo y con miras a una pacífica convivencia. La convivencia humana, pues, es fruto de una decisión consensuada de los individuos.

Si la autoridad política no es el ideal de la sociedad, sino consecuencia de la fragilidad humana, sin embargo «la autoridad paterna es justa y natural, por lo que todos los hijos deben obedecer a sus padres» [32]. «La sujeción filial al padre es de ley natural» [33]. Por el contrario, la autoridad civil y política no tiene su fundamento en la ley natural, sino en el consenso común de los componentes de una sociedad [34]. El franciscano escocés reconoce el valor y la bondad del sistema democrático, aunque no lo fundamenta explícitamente sobre la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad gobernada por una autoridad, tal como lo hicieron Aristóteles y santo Tomás.

El Estado y la autoridad política no son, pues, de origen natural ni de derecho natural, sino que son resultado de una convención histórica por la que se designa a un príncipe *ad vitam* o con derecho de sucesión hereditaria [35]. Esta tesis de la naturalidad jurídica del Estado y de la autoridad política hace pensar en el contrato social de J. J. Rousseau, aunque los presupuestos metafísicos y antropológicos sean diversos; y no tiene nada que ver con el absolutismo ilustrado de T. Hobbes, al que algunos lo han querido comparar.

[32] *Ox.* IV, d.15, q.2, n.7 (ed. Vivès XVIII, 266).
[33] *Ox.* IV, d.36, q.1, n.2 (ed. Vivès XIX, 446).
[34] *Ox.* IV, d.15, q.2, n.7 (ed. Vivès XVIII, 266).
[35] *Report. Par.* IV, d.15, q.4, n.10-11 (ed. Vivès XXIV, 234-235).

Escoto se preocupa por demostrar que la autoridad política, siguiendo el método democrático, es legítima y no va contra la dignidad del hombre, siempre y cuando no prescriba órdenes y leyes que se opongan a la ley divina y esté al servicio del bien común [36].

El alcance, que el pensador franciscano concede a la idea de contrato libremente consentido, impide que la sociedad humana se reduzca a pura reunión de individuos, fundada sobre el azar de las fuerzas o sobre el frío cálculo de los intereses egoístas. No basta con definir al hombre como animal político para que ese animal social se someta a las exigencias del bien común. Es necesario verlo e interpretarlo al interior de un cosmos creado y organizado, en su soledad radical y en su relación trascendental para fundamentar su dimensión comunitaria. La exigencia ontológica de orden y la definición de la naturaleza, como entidad absoluta por encima de sus partes, excluyen en Escoto una visión atomista y disgregada de la comunidad humana [37].

Felizmente hace ya tiempo que pasó esa interpretación equivocada del escotismo como germen de una peligrosa anarquía y la justificación del despotismo político [38].

Como acertadamente escribe De Gandillac,

> «Duns Escoto tiene la más grande confianza posible en la iniciativa y en la ingeniosidad del hombre. Es eso que nos ha parecido sorprendente cuando se trataba de fundar —bajo el control bastante débil de la *recta ratio*— una verdadera *auctoritas* política y de determinar los mejores modos de repartir y de cambiar los *dominia* inicialmente indistintos» [39].

En la visión del hombre y de la sociedad, Escoto se atiene al verdadero espíritu franciscano, del que se hace intérprete desde su situación social y existencial.

[36] *Ox.* IV, d.15, q.2, n.7 (ed. Vivès XVIII, 266).

[37] *Ox.* III, d.22, q.un., n.18 (ed. Vivès XIV, 772).

[38] En defensa de Escoto sale el mismo historiador G. LAGARDE —de preferencias tomistas— en su obra *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. II: *Secteur social de la scolastique* (Nauwelaerts, Lovaina París ²1958) 214-261.

[39] M. DE GANDILLAC, «Loi naturelle et fondements de l'ordre social selon les principes du bienheureux Duns Scot», en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, o.c., 734; cf. p.683-734; cf. A. MARCHESI, «L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di S. Tommaso d'Aquino», en ibíd., 671-682.

5. Conclusión

Juan Duns Escoto no era un místico ni un poeta como san Buenaventura, sino un excepcional metafísico, sagaz y penetrante, que supo ofrecer una visión e interpretación global, unitaria y dinámica de Dios, del hombre y del mundo en perfecta sintonía con el espíritu del fundador de su Orden. Si Buenaventura ha sido definido como «el segundo príncipe de la escolástica», Duns Escoto es considerado como su perfeccionador y el representante más cualificado de la Escuela franciscana [40].

Autor difícil, pero no complicado, Escoto no es para mentes superficiales, sino para espíritus exigentes, lúcidos y penetrantes. Para espíritus profundos. Es un filósofo y teólogo analítico que no se queda en el fragmento, sino que se encamina necesariamente hacia la síntesis, porque es consciente de que sólo desde la totalidad adquiere sentido y proporción lo particular. Es un metafísico de las esencias, pero un atento observador de las existencias. Un especialista de los principios ontológicos, pero un defensor del singular y de lo individual concreto.

Su especulación más elevada está apoyada y conectada con la vida. Todo su pensamiento está orientado a la vida, porque previamente se fijó en todo lo que acontece en ella, y que no puede ser representado exhaustivamente por principios generales y abstractos. De ahí su ontología de lo concreto y su teología del amor, expresada magistralmente en el cristocentrismo. El Doctor Sutil nos ofrece la espléndida articulación de un humanismo cristiano, en donde el saber está al servicio del bien vivir y del buen convivir, es decir, de una sociedad justa, pacífica y fraterna.

[40] Cf. Pablo VI en su carta apostólica *Alma parens;* C. Balić, «San Bonaventura Alter scolasticorum princeps e G. Duns Scoto eius perfector», en *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti dell'Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 set. 1974,* I (Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Roma 1976) 429-446.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abrahán 178.
Adán 143-145 167-168 176.
Agustín (san) 16 133 166.
Alberto Magno (san) 6 165.
Alejandro de Hales XXIII 60 121 165.
Allegra, G. M. 150.
Alluntis, F. XX.
Amorós, L. 163.
Anselmo (san) 64-65 163-164.
Ariadna 157.
Aristóteles XIX 7-8 13 16 19 34 41 47-49 52-55 58 70 86 97-98 108 174 185.
Averroes 6-7 13 34 55 103.
Avicena 13 20 39 52.

Babolin, A. 19.
Bachelard, G. 26.
Bacon, R. XXIII 22 25.
Balic, C. XXVII 163 187.
Barbaglio, C. 155.
Barth, K. XXV.
Barth, T. 18 20 56 60.
Bazán, B. C. 175.
Belmond, S. 60.
Benedicto XI, XVIII.
Bernardo (san) 163-165.
Bérubé, C. XXVII 60 110.
Bettoni, E. XXIV XXVII 18 20 34 36 60 86.
Bianchi, L. 8.
Blondel, M. 88 151.
Boecio 82 123.
Böhme, J. 67.
Bohr, N. 23.
Bonansea, B. XXVII 60.
Bonifacio VIII, XVIII
Bonnefoy, G. 139.
Borak, K. 56.
Bos, E. P. XXVII.
Boulnois, O. XXIII XXVII 20 57 103 175
Breda, H. L. van 60.
Broadie, A. XXVII.
Buenaventura (san) XIII XXIII 7 16 121 126 139 143 165 168 187.
Burger, M. XXVII.

Callebaut, A. 7.
Carreras y Artau, J. XXVII.
Caviglioli, J.-D. XX.
Cecchin, S. 63.
Chenu, M. D. 13.
Copérnico, N. 22.
Cross, R. XXVII-XVIII 8.

Descartes, R. 22 177.
Dettloff, W. XXIV XXVIII 139.
Dianchi, S. 155.
Dionisio Areopagita 16.
Doucet, V. 165.
Duns, E. XVII.
Duns, N. XVII.

Eadmero de Canterbury 163.
Effler, R. XXVIII.
Egidio Romano XXIII.
Einstein, A. 23 26.
Engels, S. 51.
Enrique de Gante XXII XXIII 16 17 19-20 30 32 36 55 78 165.
Esser, D. XXVIII.

Fabro, C. 177.
Felipe el Hermoso XVIII.
Francisco de Asís (san) 88 93 113 135 139 149 159.
Frank, W. A. XXVIII.
Freitas, E. 68.
Fresneda, F. M. 120 163.

Galileo 22.
Gandillac, M. de 12 186.
Ghisalberti, A. XXVIII
Gil de Roma 55.
Gilbert, W. 22.
Gilson, E. XXII XXVIII 7 9 12 20 53 55-56.
Godofredo de Fontaines XXIII 30.
Gonzalo de España, XVIII.
Grajewski, M. XXVIII 56.
Grosseteste, R. 25
Guillermo de Auvergne 78.
Guillermo de Meliton 165.
Guillermo de Ware XVII.
Guimet, F. 12 181.

Heidegger, M. XXIII-XXIV XXVIII 17 19 39 46 58 72 75 83 88.
Heimsoeth, H. 54.
Hercédes, P. 146.
Heris, V. 143.
Hissette, R. 8.
Hobbes, T. 185.
Hölderlin, J. C. F. 59.
Holzer, O. 84.
Honnefelder, L. XXIII XXVIII.
Hores, W. 184.
Hugon, E. 143.
Hume, D. 58.
Husserl. E. 23 39 90-91.

Iammarrone, G. 139.
Iammarrone, L. XXVIII 44 120.

Juan XXI. 7.
Juan XXIII, XII.
Juan Damasceno (san) 161-162.
Juan de la Rochela 165.
Juan Pablo II, XIII XIX.

Kant, I. 40 55 58 75.
Kepler, J. 22 149.
Kierkegaard, S. 113.
Kluxen, W. XXVIII.
Kolmel, W. 184.
Kolping, A. XIII.
Koyré, A. 68.
Kuhn, Th. 26.

Ladera, A. de 8.
Lagarde, G. 186.
Laín Entralgo, P. 25 91.
Landry, B. XXV.
Lauriola, G. XXVIII.
Levinas, E. 91.
Libera, A. de 8 12.
Lobkowicz, N. 46.
Loiret, F. XXVIII.
Longpré, E. XXV XXVIII 60 139 177.
Lubac, H. de 151.

Manzano, G. 54.
Marcel, G. 91.
March, A. 25.
Marchesi, A. 186.
Marion, J. L. 16.
Maritain, J. 177.
Martínez Santamarta, C. 54.
Marx, K. 46 51.
Mastrio, B. 55.
Mateo de Aquasparta 135 165.
Mechthild, D. XXVIII.
Meilland, J.-M. XX.
Merino, J. A. XXVIII 75 120 163.
Merleau-Ponty, M. 25 91.
Middletown, R. de 54.
Minges, P. XXVIII.
Möhle, H. XXIX 8.
Moisés 95 120.
Mojsisch, B. 8.
Mondolfo, R. 68.
Mott, G. A. 19.

Neckam, A. 163.
Newton, I. 22.
Nietzsche. F. 58 72 83.

Ockham, G. de 179.
Olivi, P. J. XXIII 165.
Oromí, M. XXIX 44 52 183-184.
Ortega y Gasset, J. XXIII 88-89 91.
Osberto de Clara 163.
Oseas 179.

Pablo apóstol (san) 93 108 141 169.
Pablo VI, XII-XIII 3 32 93 152 187.
Pannenberg, W. XXIV XXIX 115.
Parisoli, L. XXIX.
Pedro Lombardo XVII XIX.
Pellegrini, M. XXIX.
Petruzzellis, N. 68.
Pío IX 171-172.
Platón 49 54.
Poincaré, H. 24.
Pompei, A. 163.
Popper, K. 26 153.
Porcelloni, P. 184.
Porfirio XIX.
Prentice, R. XXIX 60.
Prezioso, F. A. 19 39 55.
Putallaz, F-X. XX XXIX.

Raimundo Lulio (beato) 163.
Raymond, P. XXIV.
Rega, W. XXVIII.
Ricardo de Mediavilla 165.
Ricardo de San Víctor 82 123.
Rigaldo, O. 165.
Rivera, E. 84.
Robert, L. D. 25 184.
Roche, E. XX.
Rohmer, J. 181.
Rosini, R. 139.
Rousseau, J. J. 185.

Saint-Maurice, B. XXIX.
Sartre, J. P. 91.
Scapin, P. XX 87.
Scheler, M. 75.
Schelling, F. W. 67.
Siger de Brabante 6.
Sileo, L. XXVII.
Simon de Faversham XVII.
Solaguren, C. 44.
Sondag, G. XXIX.
Steemberghen, F. van 7.
Stella, P. 47.

Teilhard de Chardin, P. 150-151.
Tempier, E. S. 7.
Todisco, O. XXIX 60.
Tomás de Aquino XXI-XXIII 6 7 9 16 18 20 30 32 48-49 52 54-55 62 77 78 115 126 164-165 143 177 179 185-186.
Tomás de York 25.
Torrance, J. B. XXIX.
Torres Queiruga, A. 155.
Traina, M. 56.
Tresmontant, C. 54.

Ubertino de Casale 165.
Unamuno, M. de 89.

Veuthey, L. XXIV XXIX 84 97 119 139.
Vignaux, P. XXV 12 20 110 181.
Vivès, L. XX.
Vos, A. XXIX.

Wadding, L. XIX.
Walls, R. C. XXIX
Wetter, F. 8.
Whewell, W. 26.
Wölfel, E. 8.
Wolter, A. B. XXIV XXIX 58 87 175 184.

Zavalloni, R. 184.
Zubiri, X. 54 72 90-91 152.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «JUAN DUNS ESCOTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 13 DE SEPTIEMBRE DE 2007, FESTIVIDAD DE SAN JUAN CRISÓSTOMO, OBISPO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOMPOSICIÓN, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI